SPIS TREŚCI

I. NAUKOWE I SPOŁECZNO-EKONOMICZNE ŹRÓDŁA FILOZOFII MARKSISTOWSKIEJ 5

1. Uwagi wstępne. Klasowy charakter filozofii marksistowskiej 5
2. Droga teoretycznego rozwoju Marksa i Engelsa 9
3. Co filozofia marksistowska zawdzięcza poszczególnym źródłom teoretycznym? 13
4. Filozofia marksistowska — twór międzynarodowy 17
5. Problem „młodego" Marksa 20
6. Co istotnie nowego marksizm wnosi do filozofii? 26

II. MARKSISTOWSKI MATERIALIZM FILOZOFICZNY 32

1. Przeciwstawność materializmu i idealizmu 32
2. Materialna jedność świata 43
3. Pojęcie materii i jego rozwój 50
4. Materialistyczne i idealistyczne pojmowanie prawidłowości świata i wolności 61
5. Istota świadomości ludzkiej 72

III. MARKSISTOWSKA METODA DIALEKTYCZNA 86

1. Pojęcie dialektyki. Kształtowanie się teorii dialektycznej 86
2. Prawa i kategorie dialektyki 92
3. Prawo powszechności rozwoju i jego metodologiczne konsekwencje. 94
4. Prawo wzajemnej zależności przemian ilościowych i jakościowych. 101
5. Prawo jedności i walki przeciwieństw 106
6. Prawo zaprzeczenia zaprzeczenia 115

IV. PROBLEMATYKA PRAWDY I POZNAWALNOŚCI ŚWIATA 122

1. Uwagi wstępne 122
2. Marksistowska teoria odbicia 124
3. Blaski i cienie tradycyjnego empiryzmu i racjonalizmu 127

4. Marksistowska teoria odbicia jako konsekwentny empiryzm i konsekwentny racjonalizm 131
5. Pojęcie prawdy (definicja prawdy) 144
6. Względny i obiektywny charakter prawdy 150
7. Marksistowska teoria poznania wobec zagadnienia prawdy absolutnej 155
8. Praktyka jako kryterium prawdy 158
9. Poznawalność świata 165

V. MARKSISTOWSKA KONCEPCJA CZŁOWIEKA 171
1. Uwagi wstępne 171
2. Istota człowieka i osobowość 173
3. Teoretyczna problematyka celów i sensu życia 187
4. Jednostka a społeczeństwo. Alienacja 193
5. Rodowód i uzasadnienie komunistycznego ideału człowieka 213

Posłowie autora 224
Posłowie do drugiego wydania 228

Okładkę projektowała
Elżbieta Procka

Redaktor
Eugeniusz Gajda

Redaktor techniczny
Zofia Chyża

© Copyright 1969
by Państwowe Zakłady Wydawnictw Szkolnych

WARSZAWA 1973
PAŃSTWOWE ZAKŁADY WYDAWNICTW SZKOLNYCH
Wydanie drugie. Nakład 20 000+220 egz. Ark. druk. 14,5;
Ark. wyd. 18,58. Oddano do składania 24.V. 1973 r.
Podpisano do druku 12 XII 1973 r. Druk ukończ. w grudniu 1973 r,
Zam. nr 805/653 Cena zł 22.—
Papier druk. sat. 86×122 cm, 70 g, kl. V, O-6/390
ZAKŁADY GRAFICZNE PZWS W BYDGOSZCZY

Rozdział I

NAUKOWE I SPOŁECZNO-EKONOMICZNE ŹRÓDŁA FILOZOFII MARKSISTOWSKIEJ

1. UWAGI WSTĘPNE. KLASOWY CHARAKTER FILOZOFII MARKSISTOWSKIEJ

Myśl filozoficzna panująca w Europie kolejno w starożytności w średniowieczu i w czasach nowożytnych była — przy całej jej różnorodności w ramach poszczególnych epok — odpowiednio wyrazem klasowych poglądów właścicieli niewolników, feudałów, burżuazji. Wyrastała ona (choć jej twórcy nie byli tego świadomi) z nowych warunków społeczno-ekonomicznych determinowanych przez typ działalności życiowej wnoszony w społeczeństwo przez klasę obejmującą w nim panowanie. Jednocześnie w kolejnych epokach myśl ta nawiązywała do refleksji filozoficznej epok poprzedzających, czyniąc z niej swój teoretyczny punkt wyjścia. Twórcy panującej w średniowieczu filozofii chrześcijańskiej sądzili, że ulepszają koncepcje Platona lub Arystotelesa, chociaż jej treść była gruntownie różna od myśli starożytności. Filozofia burżuazyjna traktowała siebie jako kontynuatorkę pewnych nurtów filozofii starożytnej bądź chrześcijańskiej. Faktycznie jednak wnosiła treści istotnie różne. Te nowe treści wyznaczone były każdorazowo przez praktykę nowej klasy uzyskującej w całokształcie życia społecznego epoki dominującą rolę.

Filozofia marksistowska jest podstawą nowej formacji światopoglądowej, która powstała jako teoretyczna refleksja nadbudowana nad działaniami życiowymi nowoczesnej klasy robotniczej. W umysłach swoich twórców pojawiła się ona pierwotnie jako logiczne rozwinięcie szczytowego dorobku myśli burżuazyjnej. Czerpali oni w pierwszym rzędzie z trzech źródeł: klasycznej filozofii niemieckiej — głównie G. W. F. Hegla (1770—1831) i L. Feuerbacha (1804—1872), klasycznej angielskiej ekonomii politycznej — głównie A. Smitha (1723—1790) i D. Ri-

cardo (1772—1823) oraz francuskiego socjalizmu utopijnego — głównie C. H. Saint-Simona (1760—1825) i Ch. Fouriera (1772—1837).

Gdy śledzimy drogi teoretycznego rozwoju filozofii marksistowskiej, pozornie sprawa przedstawia się w ten sposób, jakby jej twórcy po prostu korygowali niekonsekwencje, niedopowiedzenia i luki każdego z wymienionych źródeł przez konfrontację z materiałem czerpanym ze źródeł pozostałych, jakby dokonywali tylko połączenia „ducha praktycznego" angielskiej burżuazji z „politycznym" — francuskiej i „teoretycznym" — niemieckiej[1].

Faktycznie jednak powstała całość gruntownie nowa, w istocie przeciwstawna każdemu z trzech wymienionych źródeł i burżuazyjnej myśli w ogóle. Bliższa analiza przekonywająco świadczy o tym, że inspirację do usuwania wspomnianych „niekonsekwencji" stanowi i wytycza ich kierunek zespolenie działalności myślicieli, którzy tego dokonują, z działaniami i dążeniami klasy robotniczej. Zarazem poglądy wyrastające na tej drodze od początku odgrywają istotną rolę w organizowaniu żywiołowych dotąd walk klasy robotniczej przeciwko burżuazji[2].

W pierwszej połowie wieku XIX w najbardziej rozwiniętych krajach Europy ujawniły się wyraźnie sprzeczności kapitalizmu, zdzierając zeń aureolę „rozumnego" ustroju. Wyrazem tego stały się, nieznane uprzednio, wystąpienia proletariatu jako samodzielnej siły społeczno-historycznej. Wyliczmy, dla przypomnienia, znane fakty historyczne. W Anglii, kraju wówczas najbardziej rozwiniętym przemysłowo, początek wieku XIX przynosi robotnicze ruchy niszczenia maszyn, a w kilka dziesiątek lat później — polityczną działalność pierwszej w świecie partii robotniczej — czartystów. Szczyt rozwoju tej partii przypada na lata trzydzieste—czterdzieste. We Francji w latach 1831 i 1834 wybuchają sławne powstania tkaczy lionskich. W 1844 roku wybucha powstanie robotnicze tkaczy na Dolnym Śląsku. W 1848 doszło do słynnego powstania robotników Paryża, które

[1] Por. F. Engels: *Postępy reformy społecznej na kontynencie*. W: K. Marks, F. Engels: *Dzieła*. T. 1. Warszawa 1960, s. 728—729; W. Lenin: *Karol Marks. Dzieła*. T. 21, s. 38—39, oraz *Trzy źródła i trzy części składowe marksizmu. Dzieła*. T. 19, s. 1—2.

[2] Por. F. Engels: *Rozwój socjalizmu od utopii do nauki*. W: K. Marks, F. Engels: *Dzieła*. T. 19. Warszawa 1972, s. 205.

stanowiło punkt zwrotny w dziejach „Wiosny Ludów" nie tylko we Francji, lecz w pewnym stopniu w całej Europie.

Okres kształtowania się filozofii marksistowskiej zbiega się z tymi wydarzeniami nie tylko w czasie. Między rozwojem proletariatu i jego walką a narodzinami filozofii marksistowskiej istnieją liczne powiązania faktyczne. Drogi życiowe Marksa, Engelsa i innych rewolucyjnych myślicieli socjalistycznych tej epoki ujawniają takie powiązania w sposób niewątpliwy. Zwłaszcza jest to widoczne, gdy badamy drogi teoretycznego rozwoju Marksa i Engelsa w splocie z ich działalnością praktyczną. Chociaż u każdego z nich biegły one początkowo niezależnie od siebie, kierunek ich wykazuje zdumiewającą zbieżność. Nie przypadkiem właśnie Niemcy stały się w pierwszej połowie XIX wieku kolebką filozoficznej myśli proletariackiej. Warto chwilę zatrzymać się nad tym, na pierwszy rzut oka bowiem spodziewać by się należało, że myśl ta winna rozkwitnąć tam przede wszystkim, gdzie liczebny rozwój proletariatu jest najbardziej zaawansowany. Jest to jednak pogląd upraszczający mechanizmy narodzin nowych idei. Powstanie idei określonej klasy zależy nie tyle od jej liczebności, ile od jej szczególnego położenia w stosunku do innych klas narzucającego swoiste doświadczenie historyczne.

W porównaniu z Anglią i Francją Niemcy były wówczas krajem gospodarczo zacofanym. Obiektywne warunki, jakie ukształtowały się w Niemczech, stawiały ten kraj w obliczu konieczności rewolucji burżuazyjnej. Jednakże, chociaż żadna z klas ówczesnego oficjalnego społeczeństwa niemieckiego (tj. klas, których istnienie uznawano w prawie) nie mogła już żyć po staremu, żadna nie była też zdolna i gotowa do podjęcia radykalnych działań i dokonania rewolucji. Opora starego ustroju — feudałowie — byli słabi i rozproszeni. Lecz ich antagonista — burżuazja była trwożliwa i niezdolna do czynu. Pod wrażeniem wydarzeń we Francji bała się „okropności" radykalnej rewolucji. Ten obiektywny układ sił przejawiał się w sferze idei jako ostry rozdźwięk pomiędzy intelektualnym ożywieniem, w którym operowano wspaniale opracowanymi, ale wyrażanymi niesłychanie abstrakcyjnie rewolucyjnymi hasłami, a niezdolnością do ich zorganizowanego wprowadzenia w życie, wytyczenia realnego programu działań w tym kierunku. Wyrazem tego był rozkwit głębokiej, jak nigdzie w Europie, myśli teoretycznej, ale wyrażanej spekulatywnym i ekskluzywnym językiem, rozkwit filozofii burżuazyjnej, która nie nadawała się

do obudzenia rewolucyjnych działań mas, stania się ich sztandarem. Taki charakter miała filozofia J. G. Fichtego (1762—1814) i G. W. F. Hegla. A szczególnie jaskrawo ujawnił się on w dominacji rewolucyjnego frazesu w filozofii młodoheglowskich radykałów[1].

W tym stanie rzeczy bardziej konsekwentni przedstawiciele myśli rewolucyjnej nieuchronnie dochodzili do wniosku, że oficjalne społeczeństwo nie posiada sił zdolnych do realizacji szczytnych haseł wolności, którymi zachłystuje się. Poszukiwanie sił społecznych zdolnych do rzeczywistej walki zwracało ich uwagę na stojący poza oficjalnym społeczeństwem rodzący się ruch robotniczy. Nasuwał się wniosek, iż rewolucyjna przebudowa stosunków w Niemczech może dokonać się tylko pod przewodem tej nowej siły. Skądinąd wiemy dzisiaj, że Niemcy nie poszły drogą rewolucyjną do ustroju kapitalistycznego.

Jak z powyższego wynika, powstanie teorii nie jest tylko żywiołowym efektem ruchu samych mas robotniczych i uporządkowaniem ich marzeń. Jest ono również wynikiem pracy umysłowej, przemyśleń intelektualistów, którzy opierają się na teoretycznym dorobku ludzkości i korygują go w obliczu nowych faktów społecznych.

Nie jest naszym zadaniem analizowanie historii ruchu robotniczego jako takiego, lecz oświetlenie dróg narodzin filozofii proletariatu. Dlatego interesować nas będą głównie mechanizmy przetworzenia przez intelektualistów zastanego teoretycznego dorobku ludzkości pod wpływem aktywnego włączenia się do politycznego ruchu robotniczego i pod wpływem sprzężonej z tym refleksji nad rozwojem i rolą historyczną klasy robotniczej. Dlatego w centrum naszej uwagi postawimy te treści zastanego, wyrosłego poza oddziaływaniem ruchu robotniczego dorobku teoretycznego, które stały się punktem wyjścia i źródłem myśli marksistowskiej. Postawimy też oddziaływanie aspiracji i doświadczeń klasy robotniczej ujawniających się w procesie historycznym na kierunki przebudowy owego dorobku w toku jego nowatorskiej krytyki. Ograniczamy się więc do szkicowego tylko nakreślenia faktów dotyczących rozwoju samego ruchu, ujawnienia przyczynowych więzi pomiędzy nimi a etapami przemyśleń i sposobami recepcji zastanej twórczości teoretycznej przez twórców filozofii marksistowskiej.

[1] Główni ich reprezentanci to: D. F. Strauss (1808—1874), B. Bauer (1809—1882), E. Bauer (1820—1886), A. Ruge (1802—1880), M. Stirner (1806—1856) i L. Feuerbach.

Analiza dróg życiowych Karola Marksa (1818—1883) i Fryderyka Engelsa (1820—1895) ujawnia wyraziście, jak mocno sama możliwość wysnucia przez nich nowych teoretycznych wniosków z dotychczasowego dorobku ludzkości zespolona była z praktycznym udziałem w radykalnym ruchu politycznym — początkowo burżuazji, a następnie proletariatu.

Dysponujemy wystarczającym materiałem, by przemiany światopoglądu Marksa prześledzić od uczniowskich czasów. Ze stron zachowanego wypracowania maturalnego wyziera młody człowiek gorąco pragnący urzeczywistnienia szczęścia i wolności ludzkości, idealista, mocno wierzący w Boga. Entuzjazm dla oświeceniowych idei burżuazyjnych Marks wyniósł ze środowiska rodzinnego i ze szkoły.

Przedmiotem studiów uniwersyteckich Marksa było początkowo prawo, a następnie filozofia. W ich toku przesiąkł on głównie panującymi wówczas wśród radykalnej młodzieży studenckiej ideami filozofii Hegla, wokół których toczyły się zażarte spory. Nie zamykał jednak swych zainteresowań w kręgu heglowskiej filozofii. Jest krytyczny i samodzielny. Prowadzi rozległe studia nad filozofią grecką, czyta Bacona już w ciągu pierwszego roku studiów w Berlinie. Marks staje się zwolennikiem idealistycznej, a jednocześnie ateistycznej filozofii młodoheglistów — radykalnego burżuazyjnego skrzydła szkoły Hegla. Jest przekonany, iż powołaniem filozofii jest wyzwolenie ludzkości. Problem wolności obiera za główny temat doktorskiej dysertacji o stosunku filozofii Demokryta do filozofii Epikura (1841). Wzorem staje się dla niego postać Prometeusza stworzona przez Ajschylosa. Jego radykalizm społeczny jest głębszy niż innych młodoheglistów. Przywódca młodoheglistów Bruno Bauer, z którym wówczas przyjaźnił się, radzi mu skreślić z dysertacji buntownicze strofy z Ajschylosa.

Po studiach Marks rzuca się w wir pracy politycznej. Jest jednym z redaktorów „Gazety Reńskiej" — radykalno-burżuazyjnego czasopisma kierowanego przez młodoheglistów. Właśnie praktyka walki politycznej o wolność prasy, o prawa uciskanych chłopów nadreńskich — narzuciła mu podjęcie krytycznej rewizji heglowskiej teorii państwa. W tej fazie rewizja nie obejmowała jeszcze idealistycznych założeń owej teorii. Według Hegla państwo stanowi wcielenie w historię ludzi — idei moralnej, rozumu uniwersalnego i wolności. Marks po-

dziela pogląd, iż to właśnie stanowi powołanie państwa. Dochodzi jednak do wniosku, że faktycznie istniejące państwo u samych swych podstaw nie jest rozumne, albowiem zamiast ogólnego interesu wolności reprezentuje partykularne interesy stanów. Teoria Hegla zaciera tę sytuację faktyczną, usprawiedliwiając trwanie nierozumnej instytucji, idealizując ostatecznie jako wcielenie wolności pruską monarchię stanową.

Marks akceptuje i wysoko ceni heglowską koncepcję traktowania państwa jako instytucji historycznie rozwijającej się, jako koniecznego wyrazu i wcielenia rozwoju rozumu ludzkości. Zarzuca jednak Heglowi, że w jego autentycznej doktrynie, na mocy jej wewnętrznej logiki, rozwój ten nieuchronnie przedstawiony został w sposób spekulatywny i abstrakcyjny. Temu wyspekulowanemu rozwojowi Marks próbuje przeciwstawić konkretno-historyczne ujęcie zagadnienia. Polegać ma ono na porzuceniu przedstawienia historycznego procesu rozwoju rozumu jako czegoś ponadludzkiego. Rzeczywisty rozum dziejów rozwijać się ma w mądrości ludu, przejawiać w ideach demokracji. Rozum ludu stanowić ma motor historii. Państwo, aby stało się wcieleniem moralności (a takie jest jego powołanie), winno ulec przebudowie w zgodności z rozumem ludu. Taka krytyka heglowskiej filozofii państwa zawiera już w sobie zalążek rozbratu z młodoheglistami. Młodohegliści bowiem pogardzali masami, traktowali je jako element nierozumny w historii. Konsekwencją tej krytyki jest uznanie walki politycznej za czynnik o podstawowym znaczeniu dla wyzwolenia ludzkości (a nie walki z przesądami religijnymi, ku czemu skłaniali się młodohegliści).

Po opuszczeniu Niemiec pod koniec 1843 r., Marks aktywnie uczestniczy w ruchu robotniczym we Francji, w tym również w emigracyjnym ruchu robotniczym niemieckim, prowadzi rozległe studia ekonomiczne, studia nad myślą socjalistyczną, a także nad taktyką rewolucyjną — zwłaszcza jakobinów. Styk z francuską myślą rewolucyjną i socjalistyczną przyspiesza jego zerwanie z heglowskim idealizmem i przejście na pozycje materialistyczne. Staje się on przez pewien czas entuzjastą filozofii Feuerbacha, który poprzez krytykę religii doszedł w łonie młodoheglowskiej szkoły do materializmu.

Opracowane w okresie entuzjazmu dla Feuerbacha *Rękopisy ekonomiczno-filozoficzne z 1844 r.* świadczą o tym, że badania teoretyczne Marksa są już wyraźnie inspirowane myślą o wyzwoleniu proletariatu jako klasy, w której skoncentrowały się nieszczęścia i upodlenia ludzkości. Tutaj dokonane zostaje odkrycie, iż u podstaw życia społecznego leży nie duch, nie rozum, lecz praktyka, praca. Naczelną przyczyną społecznych konfliktów i nieszczęść jest „alienacja pracy" polegająca na tym, iż praca — podstawowa działalność człowieka — wykonywana jest i przeżywana przez masy ludzi jako coś obcego im, przymusowego, narzuconego.

Marks staje się zwolennikiem komunizmu, zasadniczą jego treść upatrując w działaniu na rzecz zniesienia prywatnej własności środków produkcji. To bowiem jedynie pozwoli radykalnie wyeliminować alienację pracy — źródło cierpień proletariatu.

W *Rękopisach* Marks dochodzi do wniosku (i formułuje go wprost), że system filozofii Hegla zawiera zasadniczy błąd u samych swoich podstaw, którego nieuchronnym skutkiem jest przedstawienie rzeczywistego rozwoju ludzkości w sposób zmistyfikowany. Podstawę podstaw całego procesu historycznego stanowi zbiorowa działalność materialna ludzi i jej wyniki. Hegel natomiast tę zbiorową działalność ujmuje jako pozaludzką „pracę" abstrakcyjnego ducha. Poczynania tego „ducha świata" przez Hegla opisywane i analizowane są w istocie przekręconymi w filozoficznej wyobraźni rzeczywistymi czynami ludzi, a nie — jak się to Heglowi roi — ludzkie historyczne czyny — narzędziami działań ducha, który za ich pośrednictwem uświadamia sobie istotę swoich własnych przedsięwzięć. Ostatecznie przeto opisane w łonie heglowskiego systemu uświadamianie sobie przez ducha swego własnego rozwoju, przezwyciężenie przezeń obcości przyrody oraz zła w historii (czyli alienacji) dokonuje się w ramach świata wyobrażonego, który sam jest wyobcowany z rzeczywistej historii. Zasługę dostrzeżenia tego, iż taka jest właśnie istotna treść heglizmu, Marks przypisuje Feuerbachowi. Feuerbach odkrył bowiem, że system Hegla jest zamaskowaną teologią i tylko pozornie znosi wrogą człowiekowi, zniewalającą człowieka religię. Marks sądzi, iż jedynie w szczegółach wzbogaca feuerbachowską koncepcję człowieka.

W tymże okresie swojego rozwoju Marks dokonuje odkrycia o przełomowym znaczeniu — odkrycia proletariatu nie tylko jako cierpiącej części ludzkości, lecz jednocześnie i głównie jako siły dziejowej zdolnej do „urzeczywistnienia filozofii", tj. do przeprowadzenia rewolucyjnym czynem likwidacji alienacji pracy i innych pochodnych od niej postaci trapiących społeczeństwo nieszczęść.

W tym punkcie następuje pełne zerwanie z idealistycznym młodoheglizmem, zrozumienie pozornego charakteru jego rewolucyjności. Nie krytyczny rozum samotnych krytyków jest twórcą i przyczyną ostateczną, czy — posługując się filozoficznym terminem — *demiurgiem* przemian dziejowych, lecz materialna działalność ludzi. Poglądom tym dają wyraz artykuły opublikowane przez Marksa w *Rocznikach niemiecko-francuskich* oraz napisana wspólnie z Engelsem *Święta rodzina* (1845).

W kilka miesięcy później Marks w sławnych *Tezach o Feuerbachu* wyzbywa się nadmiernego entuzjazmu dla tego filozofa, dokonuje krytyki niekonsekwencji jego materializmu i abstrakcyjnego ujęcia człowieka. Następnie — wspólnie z Engelsem — przedstawia w 1846 roku w *Ideologii niemieckiej* pierwszy względnie pełny wykład własnego poglądu na istotę i prawidłowości biegu dziejów ludzkich oraz na istotę człowieczeństwa. Pogląd tu w głównych zarysach opracowany, znany dziś pod nazwą materializmu historycznego, pozostał metodologiczną podstawą całej późniejszej teoretycznej twórczości Marksa i Engelsa. Przeciwstawność w stosunku do całej burżuazyjnej tradycji (łącznie z młodoheglizmem i Feuerbachem) tej koncepcji, do której wspólnie z Engelsem dopracował się, jest dla nich obu od tej chwili całkowicie widoczna i otwarcie podkreślana. Ta przeciwstawność przenika z wielką mocą każdą stronicę *Manifestu Partii Komunistycznej* (1848) — nieśmiertelnej proklamacji zespolenia wyżyn teoretycznej myśli z walką o społeczeństwo komunistyczne prowadzoną przez zorganizowany proletariat.

Analogiczna była droga teoretycznego rozwoju Engelsa. Nie miał on uniwersyteckich studiów, był, w pewnym sensie, samoukiem. Punktem wyjścia jego teoretycznej działalności była publicystyka polityczna demaskująca z oświeceniowych pozycji gnuśność i zacofanie niemieckich stosunków. I on przyłączył się początkowo do ruchu młodoheglistów. W Berlinie, w czasie służby wojskowej słuchał uniwersyteckich wykładów F. W. J. Schellinga (1775—1854) i wystąpił z serią artykułów, w których z pozycji postępowo interpretowanego heglizmu i deizmu krytykował jego reakcyjność. Następnie w Anglii zetknął się z tamtejszym ruchem robotniczym, z „kwestią robotniczą" i ten styk oddziałał przemożnie na ukierunkowanie prowadzonych równolegle rozległych studiów ekonomicznych, historycznych

i socjologicznych. Nadsyłał on z Anglii korespondencje do „Gazety Reńskiej".

Współpraca z czasopismem owenowskich socjalistów utopijnych „The new moral world" pogłębiła jego zainteresowania twórczością utopijnego socjalizmu francuskiego i angielskiego. On także zapałał entuzjazmem dla Feuerbacha, bodajże większym od Marksa, choć także na krótko. Wynikiem jego młodzieńczego rozwoju teoretycznego była krytyka angielskiej ekonomii politycznej Smitha i Ricardo, w której dostrzegł teorię służącą umocnieniu i pochwale burżuazyjnego bogacenia się. Było także obszerne historyczno-socjologiczne studium o położeniu klasy robotniczej w Anglii (1845). W studium tym dochodzi on do wniosku, iż przyszłość Anglii ma w swoich rękach klasa robotnicza. Spotkanie myśli poprzedziło więc nawiązanie osobistych więzi przyjaźni i najbardziej bezpośredniej współpracy z Marksem, która trwała niezmiennie przez blisko czterdzieści lat.

3. CO FILOZOFIA MARKSISTOWSKA ZAWDZIĘCZA POSZCZEGÓLNYM ŹRÓDŁOM TEORETYCZNYM?

Co marksistowska filozofia zawdzięcza klasycznej filozofii niemieckiej, co od niej dziedziczy?

Przede wszystkim trwałą zdobycz tej filozofii — dialektykę: historyczno-genetyczną metodę badania zjawisk i procesów świata, traktowanie wszystkich zjawisk przyrody oraz ludzkich instytucji w rozwoju, a człowieka jako wytworu jego własnych działań. Zawdzięcza także determinizm: uznanie prawidłowości rozwoju wszystkich zjawisk i procesów przyrody, życia społecznego, myśli ludzkiej.

Krótko mówiąc, przejęła ona — jak to po latach formułował Engels — rewolucyjną stronę zawartą w idealistycznej filozofii Hegla, odrzucając, krytycznie przezwyciężając jej stronę reakcyjną, konserwatywną, a tym samym usuwając sprzeczność, niekonsekwencję, która obciążała tę filozofię[1].

Takie zadanie stawiał sobie Marks w istocie już w 1842 roku, gdy

[1] Por. F. Engels: *Ludwik Feuerbach...*, W: K. Marks, F. Engels: *Dzieła*. T. 21. Warszawa 1969, s. 299—301.

poddawał z rewolucyjno-demokratycznych pozycji krytycznej analizie heglowską filozofię państwa i prawa. W tej bowiem części filozofii Hegla reakcyjna strona jej systemu ujawniała się najmocniej. Marks pisał wówczas: „[...] krytyka dogmatyczna [...] *zmaga się* ze swoim przedmiotem tak, jak niegdyś kwestionowano dogmat trójcy świętej powołując się na sprzeczność między pojęciami „jeden" i „trzy". Prawdziwa krytyka (tj. dialektyczne badanie — J. Ł.) natomiast ukazuje wewnętrzną genezę trójcy świętej w mózgu ludzkim. Opisuje akt narodzin tego dogmatu. Tak samo prawdziwie filozoficzna krytyka współczesnego ustroju państwowego nie ogranicza się do wykazania, że istnieją w nim sprzeczności, lecz sprzeczności te *wyjaśnia*, pojmuje ich genezę, ich konieczność. Ogarnia je ona w ich *specyficznym* znaczeniu. *Pojmowanie* to jednak nie polega na odnajdywaniu wszędzie, jak to sobie Hegel wyobraża, określeń pojęcia logicznego, lecz na pojmowaniu specyficznej logiki specyficznego przedmiotu"[1].

W kilkadziesiąt lat później, w posłowiu do drugiego wydania I tomu *Kapitału* Marks tak oto charakteryzował rolę dialektyki w swoich badaniach naukowych i swój stosunek do dialektyki Hegla: „Moja metoda dialektyczna jest w założeniu nie tylko różna od heglowskiej, lecz jest jej wprost przeciwstawna. Według Hegla proces myślenia [...] jest demiurgiem rzeczywistości, stanowiącej tylko jego zewnętrzny przejaw. Według mnie zaś, przeciwnie, zjawisko idealne nie jest niczym innym, jak zjawiskiem materialnym przeniesionym do głowy ludzkiej i w niej przetworzonym [...]. Mistyfikacja, jakiej dialektyka uległa w rękach Hegla, bynajmniej nie zmienia tego faktu, że on właśnie pierwszy wyczerpująco i świadomie wyłożył jej ogólne formy ruchu [...]"[2].

Na to jednak, by uwolnić dialektykę od mistyfikacji i rzeczywiście badać „specyficzną logikę specyficznego przedmiotu" trzeba było stanąć na twardym materialistycznym gruncie. Wkroczenie na ten grunt marksizm zawdzięcza Feuerbachowi. To Feuerbach uświadomił Marksowi, że w filozofii Hegla rozwój człowieka przedstawiony jest opacznie jako narzędzie pochodu idei absolutnej i dlatego jest tylko pozornie oswobodzony od teologicznej szaty. W istocie mamy

[1] K. Marks: *Przyczynek do krytyki heglowskiej filozofii prawa*. W: K. Marks, F. Engels: *Dzieła*. T. 1. Warszawa 1960, s. 359.

[2] K. Marks: *Kapitał*. T. I. W: K. Marks, F. Engels: *Dzieła*. T. 23. Warszawa 1968, s. 18—19.

w niej zamaskowaną historię boskich działań. Dzięki krytyce Feuerbacha Marks i Engels w swoich badaniach zwrócili się zdecydowanie do materialnych faktów, do empirii, do — jak później wielokroć formułowali — badania prawidłowości rozwoju społeczeństwa i człowieka jako procesu przyrodniczo-historycznego. Wraz z materializmem filozofia Marksa i Engelsa wchłonęła liczne zdobycze faktyczne oraz, w pierwszym rzędzie, metodologiczne nauk przyrodniczych.

Co filozofia marksistowska zawdzięcza klasycznej angielskiej ekonomii politycznej?

Przede wszystkim jej zdobycz główną: traktowanie pracy ludzkiej jako podstawy „bogactwa narodów" i teorię wartości opartą na pracy. Angielska ekonomia polityczna przyczyniła się walnie do ujawnienia roli działalności produkcyjnej człowieka w kształtowaniu wszystkich przejawów życia społecznego. Dzięki studiom ekonomicznym mogła napełnić się swoistą treścią i uzyskać centralne miejsce w ramach filozofii marksistowskiej kategoria praktyki. Studia te istotnie przyczyniły się do zrozumienia, że praktyka pojęta jako materialna, społeczno-historyczna działalność ludzi leży u podstaw kształtowania się i różnorodności ludzkiej historii. W oparciu o praktykę rozwija się świadomość ludzi, w tym również ich działalność teoretyczna. Studia ekonomiczne pozwoliły dostrzec, że człowiek nie jest po prostu jednym z gatunków biologicznych, lecz jest istotą ekonomiczno-historyczną.

Dzięki temu właśnie postulat „przyrodniczego" badania człowieka i historii mógł zostać zrealizowany faktycznie, podczas gdy u Feuerbacha i dawnych materialistów pozostawał on raczej tylko programowym zawołaniem. Asymilacja zdobyczy angielskich ekonomistów pozwoliła zerwać z feuerbachowską spekulatywną koncepcją człowieka i uczynić materializm konsekwentnym, podczas gdy dawniej — według obrazowego wyrażenia Engelsa — pozostawał on zawsze idealizmem „od góry", tj. przypisywał dziejom ludzkim ostateczne idealne sprężyny przemian tkwiące w rozumie, w moralności, w namiętnościach itp. rzekomo biologicznie wrodzonych ludziom.

Zastosowanie dialektyki do badania zależności poznania od rozwoju form pracy ludzkiej pozwoliło odkryć związki pomiędzy działalnością teoretyczną i praktyką społeczną. Oto jak Marks formułował to odkrycie już w *Rękopisach:* „[...] nawet przeciwieństwa *teoretyczne* można rozwiązać *tylko* w sposób *praktyczny*, tylko dzięki praktycznej

energii człowieka, i dlatego rozwiązanie ich nie jest bynajmniej tylko zadaniem poznania, lecz *rzeczywistym* zadaniem życia, zadaniem, którego *filozofia* nie mogła rozwiązać właśnie dlatego, że ujmowała je jako zadanie *wyłącznie* teoretyczne"[1].

Co marksistowska filozofia ma do zawdzięczenia francuskiemu socjalizmowi i komunizmowi utopijnemu oraz radykalnej tradycji burżuazyjnej myśli francuskiej w ogóle?

Doktryny socjalizmu i komunizmu utopijnego ujawniły głębokie sprzeczności kapitalistycznego porządku społecznego, wskazały na instytucję prywatnej własności środków produkcji jako podstawę głównych nieszczęść ludzkich oraz nakreśliły wizję społeczeństwa współpracy i braterstwa ludzi. Filozofia marksistowska zawdzięcza im materiał do sformułowania naukowej prognozy społeczeństwa komunistycznego oraz realnego ideału wszechstronnej osobowości człowieka w komunizmie. Zawdzięcza im także otwarcie możliwości zerwania z traktowaniem pracy najemnej i kapitału jako form społecznych rzekomo opartych o cechy ludziom wrodzone bądź jako stanowiących docelowy punkt rozwoju ludzkości. Krytyka utopistów pomogła dostrzec w kategoriach ekonomicznych rozpowszechnionych w nauce nie wcielenie rozumu, lecz odzwierciedlenie historycznie rozwijających się struktur stosunków produkcji. Tym samym dostarczyła niezwykle ważnego przyczynku do ufundowania materialistycznej dialektyki.

Idee socjalizmu i komunizmu utopijnego natchnęły do badania rzeczywistości społecznej: instytucji społecznych, idei politycznych, prawnych, moralnych, religijnych czy filozoficznych z punktu widzenia klasy robotniczej, ze stanowiska proletariatu i dopomogły przez to poważnie w uświadomieniu klasowego charakteru wszelkiej dotychczasowej myśli filozoficznej.

Radykalna tradycja burżuazyjnej myśli francuskiej odegrała, obok wpływu Feuerbacha, istotną rolę w formułowaniu marksistowskiego materializmu. Równocześnie, głównie za pośrednictwem twórczości politycznej przywódców jakobińskich, przyczyniła się do ukształtowania teorii materializmu historycznego, zwłaszcza istotnego jej działu — teorii rewolucji.

Taki jest duchowy rodowód marksistowskiej filozofii. Zawdzięcza ona swój kształt wszystkim wymienionym źródłom łącznie, a nie — jak to często przedstawia się w sposób uproszczony — wyłącznie klasycznej filozofii niemieckiej. Na filozofię marksistowską to ostatnie źródło oddziałało, naturalnie, najmocniej ze wszystkich trzech. Jednakże na kształt filozofii marksistowskiej mocno oddziałała również inspiracja idei klasycznej angielskiej ekonomii politycznej (a nie tylko na kształt marksistowskiej ekonomii politycznej, co jest widoczne na pierwszy rzut oka). Podobnie, utopijny socjalizm jest ideowym źródłem nie tylko marksistowskiej teorii naukowego socjalizmu, lecz również inspiracją istotną dla filozoficznych poglądów marksizmu.

[1] K. Marks, F. Engels: *Dzieła*. T. 1. Warszawa 1960, s. 584.

4. FILOZOFIA MARKSISTOWSKA — TWÓR MIĘDZYNARODOWY

Filozofia marksistowska nie stanowi lokalnej doktryny jakiegoś jednego narodu, którą następnie „zakażone" zostały inne narody; nie jest też genialnym wynalazkiem dwóch wielkich ludzi — Marksa i Engelsa. Jest ona tworem międzynarodowym i posiada charakter międzynarodowy.

Charakter międzynarodowy posiada ona nie tylko i nie głównie w tym banalnym sensie, że jej twórcy — Marks i Engels — osobiście działali na terenie Anglii, Francji, Niemiec, Belgii oraz inspirowani byli przez myśl teoretyczną Niemiec, Anglii, Francji przede wszystkim. Również nie tylko i nie głównie w tym sensie, że istotną cechę marksistowskiej ideologii (której filozofia jest jądrem) stanowi internacjonalizm, że ideologia ta zawiera w sobie świadome przeciwstawienie się narodowemu partykularyzmowi zarówno w metodzie i treści twórczości teoretycznej, jak i w programie praktycznych walk o socjalizm i komunizm.

Międzynarodowy charakter marksistowskiej filozofii polega przede wszystkim na tym, iż jest ona prawidłowym wytworem procesów życia społecznego, zachodzących we wszystkich regionach świata (chociaż w różnym czasie), że jest idealnym wyrazem działań klasy robotniczej, działań jednakowych w swoich prawidłowościach gdziekolwiek pojawi się i rozwija „wolna" praca najemna.

Dlatego właśnie zasadnicze etapy teoretycznego rozwoju przebyte przez Marksa i Engelsa prawidłowo powtarzają się u całej plejady

myślicieli w ciągu całej epoki dziejowej w rozmaitych krajach świata. Wielu myślicieli wkraczało na tę drogę i dochodziło do zbieżnych z dokonanymi przez Marksa i Engelsa odkryć w sposób wyraźnie niezależny od siebie, bez wzajemnego kontaktu intelektualnego.

Gdziekolwiek powstaną odpowiednie warunki społeczne, znajdują się teoretycy, którym rzuca się w oczy prawdziwość tez materializmu dialektycznego i historycznego, którzy rozwijają tę filozofię. Marks i Engels byli tylko pierwszymi, którzy krocząc po tej prawidłowo powtarzalnej drodze świadomie wykroczyli poza granice burżuazyjnej formacji myślowej. Stąd powstaje złudzenie, iż to oni zarazili swoją myślą świat, podczas gdy w istocie świat, tj. społeczeństwo ludzkie, dochodził w wielu punktach i wciąż jeszcze dochodzi do idei, do myśli, których kierunek oni zainicjowali. Co więcej, historia wyraźnie świadczy o tym, że bez czynnego udziału w ruchu rewolucyjnym — w tym czy innym punkcie globu ziemskiego — nie jest możliwe nie tylko rozwijanie, ale nawet pełne zasymilowanie przez teoretyków istniejącego już dorobku marksistowskiej tradycji myślowej, że stopień jego przyswojenia i zakres rozwijania zależny jest od stopnia dojrzałości konfliktów społecznych, do których rozwiązywania włącza się myśliciel w danym narodzie. Nie można nauczyć się, opanować dogłębnie filozofii marksistowskiej bez przyswojenia sobie dorobku zawartego w dziełach napisanych przez jej reprezentantów. Jednak w oparciu o same tylko książki przyswojenie sobie tej filozofii nie może być pełne i twórcze.

W Niemczech w wieku XIX pierwsze mile drogi teoretycznego rozwoju, po której kroczyli Marks i Engels, przebyli także inni teoretycy. Moses Hess (1812—1875) od młodohegliżmu, poprzez kojarzenie materializmu Feuerbacha z ideami socjalistycznymi i z badaniami ekonomicznymi doszedł przed Marksem do odkrycia ekonomicznego charakteru alienacji człowieka. Do zbieżnych z Marksem koncepcji filozoficznych dopracował się — poprzez krytyczne przyswojenie filozofii Kanta i Hegla — niemiecki robotnik — samouk Joseph Dietzgen (1828—1888). Rewolucyjni myśliciele niemieckiej socjaldemokracji w XIX wieku, znani dziś jako uczniowie Marksa, zanim zetknęli się z dorobkiem teoretycznym Marksa i z nim osobiście, przebywali z reguły poważny szmat drogi teoretycznego rozwoju samodzielnie. Tak było na przykład z Franzem Mehringiem (1846—1919), który zbliżył się do materializmu dialektycznego i historycznego poprzez studia nad dialektyką Spinozy i Hegla oraz nad materializmem Feuerbacha.

W Polsce w wieku XIX rewolucyjne wnioski teoretyczne z koncepcji Hegla i ze studiów nad angielskimi ekonomistami wyciągnęli Edward Dembowski (1822—1846) i Henryk Kamieński (1813—1865). W Rosji całe pokolenie rewolucyjnych demokratów XIX wieku budowało swoje poglądy teoretyczne w oparciu o Hegla i Feuerbacha. Tak było z Aleksandrem Hercenem (1812—1870), który dialektykę nazywał algebrą rewolucji. Tak było z Mikołajem Czernyszewskim (1828—1889), który antropologiczny materializm feuerbachowskiego typu uczynił podstawą swoich poglądów. W następnym pokoleniu, z chwilą pojawienia się w Rosji proletariatu jako siły społecznej, w oparciu o teoretyczne tradycje Hercena i Czernyszewskiego formowała się rewolucyjna myśl filozoficzna Jerzego Plechanowa (1856—1918) i Włodzimierza Lenina (1870—1924). We Włoszech Antonio Labriola (1843—1904), a następnie Antonio Gramsci (1891—1937) doszli do poglądów zbieżnych z Marksem nie tylko w oparciu o lekturę jego dzieł, ale przez zespolenie rewolucyjnej działalności z krytyką włoskiej odmiany heglizmu.

Wszyscy ci myśliciele przebywali pierwsze etapy drogi rozwojowej Marksa i Engelsa nie głównie, przynajmniej początkowo, w oparciu o studiowanie ich dzieł (nie były one dostępne w masowych nakładach, nie pisano o nich w codziennych gazetach). Dochodzili oni do marksizmu przez zespolenie teoretycznego dorobku myśli burżuazyjnej z udziałem w ruchu mas, który zmuszał do poddania rewizji tej myśli. Całą drogę Marksa — poza granice burżuazyjnej formacji myślowej — przebywali natomiast, a następnie kładli dalsze jej odcinki, ci tylko, których życie zespoliło się trwale z walką klasy robotniczej przeciwko kapitałowi. Oni też znajdywali drogę do studiowania Marksa przy pokonywaniu wszelkich przeszkód w zdobywaniu jego dzieł. Oczywiście ich drogi zbliżania się do marksizmu były specyficzne, jak specyficzna jest historia walk klasowych w każdym kraju i epoce.

Dzisiaj nadal dochodzenie do marksizmu i rozwijanie jego dorobku odbywa się w rozmaitych regionach kuli ziemskiej w oparciu o podobne prawidłowości, z tą różnicą, że dzieła Marksa są z reguły dostępne w wielu językach, a o jego teorii nie mogą już milczeć nawet najbardziej zagorzali antagoniści. Szczególne cechy tych dróg stają się

niewątpliwie jeszcze bardziej różnorodne, gdy wybiegają poza krąg kultury europejskiej. W krajach „trzeciego świata" nie następuje proste „zarażanie się" teorią marksistowską. Mamy tam do czynienia ze zjawiskiem jej asymilowania za pośrednictwem regionalnych tradycji myśli dialektycznej tkwiącej w dawnej filozofii np. Indii czy Chin, a nawet za pośrednictwem ziaren dialektyki zawartych w religijnych doktrynach buddyzmu czy islamu.

Marksistowska filozofia stała się dziś światową potęgą i ideowym sztandarem milionowych rzesz ludzi, nie tylko dzięki geniuszowi jej twórców, lecz głównie dlatego, że wyraża potrzeby i dążenia tych, których wyzyskuje i których egzystencji zagraża kapitalizm na całym globie ziemskim. Nie stanowi ona wyłącznie „rosyjskiego imperium" — jak głosi współczesny argentyński filozof Jose Ferrater Mora[1], ani też nie jest lokalnym produktem europejskiej walki klas, jak to usiłują przedstawiać niektórzy teoretycy „socjalizmu arabskiego".

5. PROBLEM „MŁODEGO" MARKSA

W spuściźnie piśmienniczej Marksa najwięcej dzieł o treści *par excellence* filozoficznej przypada na okres młodzieńczy — od dysertacji doktorskiej z roku 1841 do *Nędzy filozofii* z roku 1847 (Marks miał wówczas 29 lat). Tutaj znajdujemy szkice systematycznych krytyk całości heglowskiego systemu i jego części poszczególnych, znajdujemy krytykę podstawowych założeń materializmu Feuerbacha, pracę o filozofii Demokryta i Epikura, obszerne fragmenty o historii materializmu, o utylitaryzmie, krytykę filozoficznych poglądów Stirnera (dziś uznawanego za jednego z prekursorów egzystencjonalizmu) itp.

W późniejszej twórczości Marksa nie ma ani jednego dzieła traktującego systematycznie o tradycyjnie filozoficznej problematyce. Zawarte są w niej tylko liczne uwagi i dygresje o głębokiej treści filozoficznej, wplecione w rozważania ekonomiczne, polityczne i historyczne. Pewną ilość prac specjalnie poświęconych filozofii napisał Engels po 1848 roku, a zwłaszcza w latach 70 i 80 (w tym taką podstawową

[1] Por. J. F. Mora: *Philosophy Today. Conflicting Tendencies in Contemporary Thought*. New York 1960.

pracę, jak napisany w 1877—78 roku *Anty-Dühring*). Ważniejsze z tych prac były czytane i aprobowane przez Marksa, powstawały przy jego współpracy, lecz są to niemal wyłącznie rozprawy o popularnym raczej charakterze[1].

Krytyczne rozprawy pisane w latach młodzieńczych dają nam imponujący co do zakresu i wnikliwości obraz tego, jak Marks zmaga się z materiałem, przezwycięża krok za krokiem rozwiązania poszczególnych kwestii dane w filozofii Hegla, młodoheglistów, Feuerbacha, a następnie całokształt ich poglądów filozoficznych. Rozprawy te zawierają zarazem *in statu nascendi* własne, oryginalne poglądy Marksa, których dorabia się stopniowo i które z miesiąca na miesiąc pogłębia i modyfikuje.

Z chwilą jednak, gdy Marks wyrobił sobie w określonej fundamentalnej kwestii filozoficznej stanowisko względnie pełne, gdy dojrzało ono m.in. na gruncie krytyki panującej w Niemczech ideologii filozoficznej, nigdy nie wyłożył go w systematyczny, rozwinięty sposób — chociaż przez wiele lat żywił takie zamierzenia. Stosował natomiast uzyskane wyniki w badaniach ekonomicznych, historycznych, politycznych, posługiwał się nimi jako narzędziem metodologicznym. Nawet w późniejszych latach metodologiczne rozważania dotyczące badań ekonomiczno-historycznych pozostawił tylko w szkicu w szufladzie. Tak było np. ze słynnym dzisiaj „Wprowadzeniem" do opublikowanego w 1859 roku dzieła *Przyczynek do krytyki ekonomii politycznej*.

Pomijając bardzo nieliczne wyjątki, cała młodzieńcza twórczość filozoficzna Marksa odkryta została i opublikowana w XX wieku, a największe manuskrypty — dopiero w latach trzydziestych. Szerokie udostępnienie tej twórczości zrodziło wielki międzynarodowy spór o jej charakter i znaczenie. Spór ten angażuje zarówno marksistów, jak i przeciwników marksizmu.

[1] Tak w istocie oceniał sprawę i sam Engels, gdy już po śmierci Marksa, we wstępie do broszury *Ludwik Feuerbach*... pisał w 1888 roku: „[...] żadnemu z nas wszakże nie nadarzyła się już sposobność powrócenia do tego zagadnienia (krytyki ideologicznych poglądów filozofii niemieckiej — J. Ł.). Wypowiadaliśmy się tu i ówdzie na temat naszego stosunku do Hegla, nigdzie jednak w sposób całościowy i systematyczny (spacja — J. Ł.). Do sprawy zaś Feuerbacha, który przecież pod wielu względami stanowi ogniwo pośrednie między filozofią heglowską a naszym poglądem, nie powróciliśmy już nigdy". (K. Marks, F. Engels: *Dzieła*. T. 21. Warszawa 1969, s. 295).

Burżuazyjni teoretycy, zwłaszcza reprezentujący rozmaite odmiany egzystencjonalizmu oraz personalizmu, uznają przeważnie młodzieńcze szkice Marksa za apogeum jego filozoficznego rozwoju, określając poglądy w nich wyrażone jako idealizm, pragmatyzm, humanizm itp. Często młodzieńcza filozofia Marksa ogłaszana zostaje za poprzedniczkę ateistycznego egzystencjonalizmu. Natomiast późniejsza twórczość Marksa i filozoficzne uwagi w niej rozsiane potraktowane zostają jako wyraz degradacji myśli i obniżenie polotu teoretycznego. Do takiej oceny wczesnych pism przyłączają się niektórzy teoretycy współczesnej socjaldemokracji[1] oraz rewizjonizmu współczesnego[2].

Komunistyczni teoretycy uważają zgodnie, że cała twórczość Marksa, która powstała i była publikowana poczynając od lat 1846—1848 aż do końca jego życia, jest przepojona jednolitą koncepcją filozoficzno-metodologiczną — materializmem dialektycznym i historycznym. Podstawowe dzieło Marksa *Kapitał* jednomyślnie uznane jest za najgłębsze teoretycznie z całego dorobku i za reprezentujące w licznych dygresjach również apogeum myśli filozoficznej. Natomiast pisma okresu młodzieńczego traktowane są jako dorobek, w którym materializm dialektyczny i historyczny stopniowo dochodzi do głosu i pod tym przede wszystkim kątem są one badane. Doszukiwanie się w tych pismach prekursorstwa pragmatyzmu bądź egzystencjalizmu jest zabiegiem pozbawionym rzeczowych przesłanek, wyrastającym z upartego dążenia do przyporządkowania wszelkich poglądów filozoficznych pojęciowym ramkom współczesnych doktryn burżuazyjnych. Takie zabiegi są tylko wyrazem bezradności myśli burżuazyjnej. Na tle tej wspólnej oceny rysują się jednak wśród teoretyków komunistycznych różnice zdań co do interpretacji w szczegółach wczesnej myśli Marksa.

[1] „W swych pismach młodzieńczych Marks rysuje się jako woluntarysta i pragmatysta, idealista i humanista" — informuje nas polski emigracyjny przywódca socjaldemokracji Adam Ciołkosz (*Od Marksa do Chruszczowa*. W.: *Dokumenty chwili*. London 1962. Zeszyt 1, s. 4).

[2] Rewizjonizm na przełomie wieku XIX i XX głosił, iż marksizm nie posiada w ogóle filozofii, a jest wyłącznie doktryną społeczno-ekonomiczną. Współczesny rewizjonizm w istocie powtarza to samo, skoro za „prawdziwą filozofię Marksa" ogłasza wyłącznie poglądy zawarte w nieznanych dawnym rewizjonistom młodzieńczych rękopisach, a na dodatek treść ich interpretuje na modłę tych czy innych kierunków współczesnej filozofii burżuazyjnej, ogłaszając Marksa za prekursora egzystencjonalizmu czy personalizmu chrześcijańskiego.

Jedni uważają, iż w tej wczesnej myśli humanizm Marksa osiągnął blask największy i że zawarta jest w niej już całkiem sformułowana koncepcja filozoficzna, która w późniejszej twórczości uległa jedynie opracowaniu w szczegółach, systematyzacji, prostej kontynuacji. Bronią oni poglądu, że „Marks jest jeden", rozumiejąc przez to, iż wszystkie prace Marksa, od najwcześniejszych poczynając, winny być traktowane jako wyraz jednolitego i tylko ekstensywnie rozbudowywanego systemu.

Inni uważają, że w twórczości młodzieńczej filozofia, której Marks potem hołdował i która tradycyjnie złączyła się w historii z jego imieniem, rodzi się wśród sprzeczności, poprzez stopniowe eliminowanie elementów spekulatywnych; humanizm tego okresu jest jeszcze ograniczony. Dopiero stopniowo, od dzieł z okresu „Wiosny Ludów" począwszy, humanizm ten osiąga pełny blask i uzyskuje naukowy walor.

Są wreszcie i tacy, którzy wydobywając na plan pierwszy ograniczoności i spekulatywne momenty dzieł młodzieńczych, traktują je globalnie jako całkowite zaprzeczenie twórczości lat późniejszych, niekiedy wręcz jako zbiór mętnych frazesów wyrażonych patetycznym stylem.

Na pierwszy rzut oka spory te wydają się dziwaczne, scholastyczne. Kryje się jednak za nimi problematyka teoretycznie i politycznie bardzo ważka. Są to bowiem spory o podstawowe treści ideologii marksistowskiej, tej ideologii, która współcześnie inspiruje działanie milionów ludzi. Nie ulega wątpliwości, że w twórczości Marksa w młodzieńczym okresie mamy do czynienia z procesem przechodzenia z pozycji postępowej, radykalnej wprawdzie, ale burżuazyjnej filozofii na pozycje filozofii proletariackiej, z pozycji idealizmu na pozycje materializmu, od radykalizmu mieszczańskiego do komunizmu, od szczerej wiary w humanistyczne ideały postępu, wolności i sprawiedliwości abstrakcyjnie ujmowane i od przekonania, że samo ich propagowanie doprowadzi do szczęścia ludzkości — do napełnienia tych ideałów, w oparciu o naukowe badanie ich faktycznej funkcji w procesie dziejowym i ich społecznych uwarunkowań, nową, bogatą treścią i do zdobycia pełnej jasności, że realizacja tych ideałów, których konsekwentnym wyrazicielem staje się proletariat, nastąpić może jedynie

w wyniku przekształcenia rewolucyjnym czynem mas materialnych podstaw życia społecznego. Jednocześnie przejście owo nie dokonuje się z dnia na dzień, w wyniku jakiegość objawienia. Ma ono charakter stopniowy.

Traktowanie całości dorobku Marksa, niezależnie od okresu, z którego pochodzi, jako monolitycznego systemu filozofii, prowadzi nieuchronnie do zacierania fundamentalnej różnicy pomiędzy różnymi klasowo światopoglądami. Nie ulega przecież wątpliwości, że Marks nie od początku zerwał z filozofią burżuazyjną.

Z drugiej strony dogmatyczne odcięcie twórczości młodego Marksa od twórczości Marksa dojrzałego prowadzi do negacji jedności kultury ludzkiej, do oderwania filozofii marksistowskiej od dorobku wielkich myślicieli przeszłości. Słuszne kwalifikowanie poglądów młodzieńczych Marksa jako przenikniętych burżuazyjnym duchem, w ustach zwolenników takiej interpretacji, nabiera odcienia obelgi, podczas gdy burżuazyjna myśl, zwłaszcza rewolucyjna, stworzyła bezcenne wartości, które bynajmniej nie są marksizmowi obce. W wyniku otrzymujemy więc wypaczone rozumienie również późnej twórczości Marksa.

Ideały humanizmu, wolności, walki przeciwko pogardzie dla człowieka i jego poniżeniu Marks żywił od lat najmłodszych, wyniósł je jeszcze z domu rodzinnego. Podobnie kształtowała się droga rozwoju myśli Lenina. I nigdy potem żaden z nich tych ideałów nie porzucił. W tym sensie można traktować kolejne etapy ich twórczości jako rozwinięcie i konkretyzację poglądów uprzednio wyznawanych.

Marks i Engels — jak już podkreślaliśmy — sami często tak właśnie sprawę traktowali: uważali, że w swoich kolejnych dziełach rozwiązują jedynie logiczne sprzeczności, którymi brzemienne były ich poprzednie prace. Ale wystarczy porównać ze sobą odległe punkty ich drogi myślowej, by prysło złudzenie, iż mamy do czynienia tylko z kontynuacją, by dostrzec, że w międzyczasie dali rozwiązania gruntownie różne od tych, które stanowiły punkt wyjścia. Marks i Engels retrospektywnie[1] sami to dostrzegali. Po upływie pewnego czasu

[1] Retrospekcja — rozpatrywanie przeszłych faz rozwoju zjawiska dziś obserwowanego.

akcentowali niekiedy tak mocno to, co nowe, co odmienne od poglądów, którym poprzednio hołdowali, że w cieniu pozostawał moment kontynuacji. Odcinali się nie tylko od własnych dawnych poglądów i poglądów dawnych filozoficznych przyjaciół, lecz i od frazeologii, języka, w którym były one formułowane[1].

Skoro tak, spór o to, kiedy dokładnie, w jakim dziele, w którym roku i miesiącu nastąpił przełom, kiedy Marks stał się „dojrzały" musi być sporem scholastycznym i to tym wyraźniej, im pełniejsza staje się nasza wiedza o kolejnych, stopniowych krokach w rozwoju jego myśli. Lecz nie ulega jednocześnie wątpliwości, iż przełom nastąpił gdzieś w latach 1844—1846 (albo też — trwał przez te lata). Lenin traktował *Nędzę filozofii* (1847) jako pierwsze dojrzałe dzieło marksizmu, uważając *Świętą rodzinę* (1845) za pracę, w której poglądy materializmu historycznego dopiero się formują[2].

Engels wypowiedział po latach opinię, że treść *Ideologii niemieckiej*, aczkolwiek rysuje już podstawy poglądu, do którego wraz z Marksem doszli, świadczy jeszcze o niepełności ich wiedzy z historii ekonomicznej[3].

Nie można więc traktować twórczości młodzieńczej Marksa na równi z twórczością późniejszą, która reprezentuje materializm dia-

[1] Engels we wstępie do *Ludwika Feuerbacha...* powiada, że w 1845 roku spotkał się z Marksem w Brukseli, aby wyjaśnić przeciwstawność ich materializmu historycznego ideologicznym poglądom filozofii niemieckiej i dokonać obrachunku „z naszym dawnym sumieniem filozoficznym" (K. Marks, F. Engels: *Dzieła*. T. 21. Warszawa 1969, s. 295). O ile jeszcze w *Świętej rodzinie* Marks i Engels wielekroć podkreślają, iż materializm socjalistów utopijnych, utylitarystów, Feuerbacha jest identyczny z humanizmem i prowadzi do komunizmu, zaliczają nie tylko Fouriera, lecz również Locke'a, a nawet Benthama do prekursorów socjalizmu, to w *Ideologii niemieckiej* położony jest nacisk na krytykę burżuazyjnego charakteru i ograniczoności Locke'a, Benthama, utylitaryzmu. Nie ma ani słowa o koneksjach tych myślicieli z socjalizmem i komunizmem.

[2] Lenin pisał o *Świętej rodzinie:* „Marks od filozofii Hegla dochodzi tu do socjalizmu: przejście daje się wyraźnie zaobserwować — widać, co Marks już opanował i jak przechodzi do nowego kręgu idei". (*Zeszyty Filozoficzne*. Warszawa 1956, s. 4). Podobnie oceniał to dzieło Marks w liście do Engelsa z 1867 roku (patrz K. Marx, F. Engels: *Briefwechsel* 3. Band, Berlin 1950, s. 458). Lenin nie znał *Ideologii niemieckiej* (1846) opublikowanej dopiero po jego śmierci.

[3] K. Marks, F. Engels: *Dzieła*. T. 21. Warszawa 1969, s. 296.

lektyczny i historyczny. Czynić tak, to dokonywać gwałtu nad faktami i lekceważyć zdanie samego Marksa i Engelsa, uznać, iż ulegali samoułudzie. Ale nonsensem jest również zbywać tę twórczość pogardliwym epitetem „niedojrzała" czy „burżuazyjna" i odmawiać jej naukowej i historycznej wartości. Bez studiów nad nią nie jest możliwe głębokie zrozumienie i opanowanie materializmu dialektycznego i historycznego. Ponadto zawiera ona wątki później nie podejmowane, a teoretycznie ważkie, warte podjęcia i opracowania w duchu późniejszych metodologicznych założeń Marksa. Dogmatyzm, pogardzając tą twórczością, zaprzepaszczał wielkie zdobycze myśli burżuazyjnej. Skłonny był stawiać rewolucyjną myśl burżuazji i demokratyczne ideały w niej rozwijane na jednej płaszczyźnie z reakcyjną myślą burżuazji.

6. CO ISTOTNIE NOWEGO MARKSIZM WNOSI DO FILOZOFII?

Filozofia marksistowska określana bywa jako konsekwentny materializm rozciągnięty również na życie społeczne człowieka, jako konsekwentna dialektyka i historyzm, jako naukowa ideologia klasy robotniczej itp. Wszystko to charakterystyki poprawne, lecz powtarzane często bez głębokiego rozumienia ich sensu zatracają istotę przełomu dokonanego przez marksizm w filozofii.

Dlaczego tak jest? Oto na przykład, gdy powierzchownie pojmować „rozciąganie" materializmu na życie społeczne, rodzi się sugestia, iż oznacza to konsekwentne traktowanie człowieka jako biologicznej istoty, jako gatunku zwierzęcego, społeczeństwa zaś — jako zespołu zwierząt. Tymczasem punktem wyjścia i podstawą przewrotu w filozofii, jakiego marksizm dokonał, jest nowe pojmowanie człowieka, ludzkiego świata, jest odkrycie tego, co materialnie różni człowieka od zwierząt w sposób radykalny.

Człowiek, w odróżnieniu od zwierząt, nie korzysta tylko biernie z gotowego materiału przyrody, lecz opiera swoją egzystencję na aktywnym przekształcaniu tego materiału, przetwarzaniu go i dostosowywaniu do swoich potrzeb. Dla oznaczenia tej osobliwości ludzkiej działalności materialnej marksistowska filozofia posługuje się kategorią praktyka. Jest to podstawowa kategoria tej filozofii.

Praktyką nazywamy społeczno-historyczną działalność materialną ludzi, przekształcającą otoczenie przyrodnicze i samych ludzi wraz z ich stosunkami społecznymi. Podstawą działalności wchodzącej w zakres praktyki jest praca produkcyjna. Pracą polega na świadomym przekształcaniu materiału przyrody w celu wyprodukowania wytworów zaspokajających potrzeby społeczeństwa. O pracę opiera się całokształt produkcji dóbr materialnych wraz ze specyficznymi technologicznymi i ekonomicznymi strukturami tej produkcji. Lecz poza procesem produkcji do praktyki należą także takie materialne działania, jak: walki strajkowe (strajk zatrzymuje produkcję, a w wyniku modyfikuje jej struktury), starcia wojenne, przeprowadzanie eksperymentów naukowych itp.

Praktykę w całokształcie cechują swoiste globalne struktury, historycznie kształtujące się i zmienne — struktury wymiany i koordynacji materialnych działań między ludźmi w ramach życia społecznego. W struktury te wplecione są materialne czynności życiowe poszczególnych jednostek.

Działalność człowieka w społeczeństwie jest materialna i duchowa. Pierwsza jednak leży u podstaw całości, a to, co w niej specyficznie ludzkie, nazywamy właśnie praktyką[1].

Marks odkrył cały szereg cech decydujących o swoistym, odmiennym od zwierzęcej, kształcie ludzkiej działalności materialnej — praktyki. Najważniejsze spośród nich przedstawiamy w rozdziałach poświęconych systematycznemu wykładowi zasad materializmu dialektycznego. Tutaj już jednak trzeba podkreślić, iż to właśnie odkrycie pozwoliło uczynić materializm konsekwentnym w całokształcie. Deklarację, że poznanie ludzkie jest produktem przyrody i funkcją procesów materialnych, znajdziemy powszechnie także w dawnym materializmie. Rzecz jednak w tym, by wskazać, jaką funkcją i jakich procesów. A tego dawny materializm wskazać nie potrafił dlatego, że nie zdawał sobie sprawy z roli praktyki oraz historyczno-społecznych właściwości praktyki.

„Głównym brakiem wszelkiego dotychczasowego materializmu [...] jest to, że przedmiot, rzeczywistość, zmysłowość, ujmował on jedynie

[1] Oddychanie jest materialnym procesem zachodzącym między człowiekiem a przyrodniczym otoczeniem, ale nie należy do praktyki, bo nie jest specyficznie ludzkie i nie ma historycznego charakteru.

w formie *obiektu*, czy też *oglądu*, nie zaś jako *ludzką działalność zmysłową, praktykę*, nie subiektywnie"[1].

„Rozciągnięcie" materializmu na życie społeczne oznacza więc nie tylko dobudowanie czegoś do gmachu materializmu, ale rekonstrukcję całego gmachu od fundamentów do szczytu. Praktyka leży bowiem u podstaw nie tylko historii gospodarczej i politycznej, historii kultury ludzkiej, lecz także poznania ludzi, w tym — poznania przyrody przez ludzi. Samo poznanie zostaje potraktowane jako element społecznej działalności ludzi, produkt materialnego przekształcenia świata przez człowieka. Wiedza przyrodnicza nie jest odtąd, jak u dawnych materialistów, ujmowana tylko jako rezultat oddziaływania przyrody na władze poznawcze człowieka. Jej kształt i treść wyznacza bowiem również historycznie określony sposób społecznego kontaktu człowieka z przyrodą.

Odkrycie znaczenia praktyki w życiu ludzi pozwoliło jednocześnie uwolnić od spekulacji dialektykę i historyzm (tj. pojmowanie człowieka i ludzkich instytucji jako produktu rozwoju historycznego).

Praca ludzka, szerzej — praktyka, legła w marksistowskiej filozofii u podstaw inspirowanej przez nią teorii wychowania. Dawni materialiści trafnie traktowali osobowość człowieka jako wytwór materialnych warunków, w których przebiega jego wychowanie. Lecz warunki te pojmowali jako coś całkiem zewnętrznego w stosunku do jednostki ludzkiej, nie byli więc w stanie wyjaśnić historycznych zmian typów ludzkiej osobowości, sięgając co najwyżej do spekulacji, iż są one wywoływane przez przyrodnicze zmiany klimatu, środowiska geograficznego itp. Dla Marksa natomiast materialne warunki wychowania są nie tylko zewnętrzne. Stanowi je w pierwszym rzędzie właśnie materialna działalność człowieka, praktyka, to, co łączy go z przyrodą i zarazem przyrodę przekształca i w rezultacie formuje osobowość.

Na koniec poznanie warunków własnego życia społecznego przez ludzi, odzwierciedlenie w ich głowach międzyludzkich więzi nie jest wynikiem biernej a uważnej obserwacji historii ludzkich kontaktów, lecz zespolone jest tysiącznymi nićmi z charakterem uczestnictwa jego twórców w materialnym działaniu społeczeństw. Nowe osiągnięcia poznawcze na tym polu zrastają się z aktywnym udziałem w łamaniu panujących, ustabilizowanych struktur życia społecznego. Praktyka zmian stosunków społecznych ujawnia nieadekwatność dotychczasowych wyobrażeń o nich. Współczesną postać poznawczej refleksji nad materialnymi i duchowymi powiązaniami ludzi stanowi cały kompleks nauk humanistycznych. Zasługą Marksa jest odkrycie, iż osiągnięcia i ograniczoności tych nauk zależne są od działania klas społecznych i w konsekwencji przesiąknięte są głęboko klasową ideologią. Treści i kategorie tych nauk stanowią sposób widzenia ludzkiego świata przez uczonych, którzy bynajmniej nie wznoszą się ponad tym światem, oglądają go beznamiętnie z zewnątrz, lecz postrzegają go przez pryzmat działań klas społecznych zainteresowanych w stabilizacji określonych porządków społecznych bądź we wprowadzeniu porządków nowych. Inne treści są dla uczonych niedostępne, „nie mieszczą się im w głowach", kolidują bowiem z działaniami życiowymi „normalnymi" dla ich klasy oraz z zakrzepłymi wyobrażeniami tych „normalnych" działań.

Służba rewolucji, udział w materialnej aktywności klas wyzyskiwanych, w organizowaniu tej aktywności, badaniu życia społecznego oczyma wyzyskiwanych twórców materialnych podstaw struktur życia ludzkiego, okazuje się więc nie tylko szlachetnym ideałem, lecz także środkiem nieodzownym pogłębienia obiektywnej wiedzy o sprawach człowieka. Konsekwentny materializm rozciągnięty na życie społeczeństwa i pojmowanie jego historii możliwy okazuje się tylko jego punkt widzenia tych, którzy świadomie dążą do obalenia klasowych przywilejów, a więc podchodzą do historii z punktu widzenia jej twórców — mas ludowych. Sprzęga się on więc z hołdowaniem ideałom komunizmu, a jednocześnie doprowadza do odkrycia i naukowego uzasadnienia nieuchronności narodzin komunistycznego społeczeństwa.

W ten sposób w marksistowskiej filozofii uległa stopieniu partyjność materialistyczna — postawa demaskowania wszelkich spekulacji o uczestnictwie nadprzyrodzonych, pozamaterialnych czynników w procesy działania przyrody, ludzi, w mechanizmy poznania świata — z partyjnością społeczną — postawą świadomej służby zwykłym ludziom, demaskowania wszelkich prób upiększania i usprawiedliwiania nieszczęść ludzkich.

Filozofię marksistowską twórcy jej nazywali materializmem dia-

[1] K. Marks: *Tezy o Feuerbachu*. W: K. Marks, F. Engels: *Dzieła*. T. 3. Warszawa 1961, s. 5.

lektycznym i historycznym. Oddzielanie w ramach tej filozofii materializmu dialektycznego od materializmu historycznego może być tylko warunkowe, może być do przyjęcia tylko dla celów dydaktycznych. W istocie bowiem stanowią one łącznie jeden spójny pogląd filozoficzny: materializm zarazem dialektyczny i historyczny, tj. taki, który traktuje człowieka jako produkt rozwoju przyrody, a świat ludzki wraz z ludzką wiedzą o przyrodzie jako produkt historycznych działań ludzi, stanowi teoretyczną, metodologiczną i światopoglądową podstawę całej teorii i ideologii marksistowskiej.

Jeśli odrębnie wykłada się jako materializm historyczny tę część marksistowskiej filozofii, która traktuje o prawidłowościach życia społecznego ludzi, pamiętać trzeba, iż jest poważnym błędem rozumienie materializmu dialektycznego jako części, która interesuje się tylko przyrodą, a nie społeczeństwem. Bardziej poprawne jest ujęcie materializmu dialektycznego jako działu filozofii traktującej o tym, co wspólne przyrodzie, społeczeństwu oraz ich poznaniu, zaś materializmu historycznego jako działu, który bada to, co społecznemu życiu specyficzne.

Tradycyjnie w marksizmie jako teoretyczno-ideologicznym systemie wyróżnia się jako jego części składowe, obok filozofii materializmu dialektycznego i historycznego (albo marksistowskiej filozofii i socjologii), ekonomię polityczną oraz naukową teorię komunizmu (inaczej zwaną „naukowym socjalizmem" lub „naukowym komunizmem"). Podział taki jednak już za życia Marksa i Engelsa, a tym bardziej za życia Lenina, grzeszył pewnym schematyzmem i nie wyczerpywał całego bogactwa marksizmu. Z grubsza tylko odpowiadał głównym sferom zainteresowań jego zwolenników, do dziś zresztą najszerzej rozbudowanym. Lecz *Kapitał* Marksa — jego fundamentalne dzieło — nie jest bynajmniej, wbrew podtytułowi nadanemu przez samego autora, tylko traktatem ekonomicznym, ale również filozoficznym i z zakresu teorii komunizmu.

Marks, Engels i Lenin są twórcami wielu prac historycznych, które trudno umieścić w którymkolwiek z wymienionych działów. Engels stworzył podstawy marksistowskiej nauki o wojnie. Dzisiaj podział marksizmu na trzy tradycyjne części jest już wyraźnie przestarzały. Obok nich rozwinęła się bardzo marksistowska teoria państwa i prawa, marksistowska historia, psychologia, cały wachlarz szczegółowych badań socjologicznych, historia literatury itp. Ponadto

powstała literatura piękna inspirowana ideałami marksizmu. Dziś więc marksizm rozwinął się w całą nową formację duchową na gruzach chylącej się ku upadkowi kultury duchowej burżuazyjnego świata.

Materializm dialektyczny i historyczny pozostaje podstawą metodologiczną i światopoglądową całokształtu teoretycznej twórczości tej formacji, staje się stopniowo metodologiczną podstawą naukowego badania wszystkich dziedzin przyrody i życia ludzkiego. Jednak błędem jest spotykane niekiedy utożsamianie marksizmu z filozofią marksistowską. Ta ostatnia bowiem stanowi tylko jego część właściwą.

Rozdział II

MARKSISTOWSKI MATERIALIZM FILOZOFICZNY

1. PRZECIWSTAWNOŚĆ MATERIALIZMU I IDEALIZMU

Całe dzieje filozofii znamionuje polemika, prowadzona z mniejszą lub większą świadomością jej treści i znaczenia, pomiędzy przeciwstawnymi tendencjami myślowymi: materialistyczną i idealistyczną. Tendencje owe różni od siebie, ogólnie biorąc, odmienne pojmowanie wzajemnego stosunku myśli i materii.

Materializm to pogląd filozoficzny, według którego materia jest pierwotna w stosunku do świadomości (przeżyć psychicznych, myśli, pragnień, woli, idei itp.), albo, dokładniej, pogląd, że wszelka działalność duchowa, zjawiska i przemiany świadomości są wytworem rozwoju, przekształceń przyrody i materialnych działań ludzi oraz uzależnione są od cielesnej konstytucji i struktur materialnego współdziałania ludzi.

Idealizm jest poglądem, według którego duch, świadomość, wola, przeżycia psychiczne są pierwotne w stosunku do przyrody i materialnych struktur społecznego współdziałania ludzi, praktyki materialnej. To, co duchowe, co psychiczne występuje u zwolenników idealizmu w postaci bardzo różnorodnej. U jednych przyobleka się w kształty jawnie nadludzkie i nadprzyrodzone: boga lub bogów, którzy mają być świadomościami, wolami, miłością, bytującymi poza czasem i przestrzenią, poza przyrodą; w kształty egzystujących poza społeczeństwem idei bądź znaczeń słów, to znów dusz bezcielesnych itp. U innych to, co duchowe jest na pozór bardziej swojskie: ludzkie wrażenia, pojęcia, chcenia. Ale osobliwie pojmowane są te formy psychiki ludzi, skoro idealiści

przypisują im niezależność od ciała i moc stanowienia treści świata całego, tworzenia świata z samych siebie, bądź, co najmniej, nadawania światu określonej postaci, struktur.

Tych idealistów, którzy za pierwotne w stosunku do przyrody uznają duchy, świadomości, idee istniejące poza ludzką psychiką i od przyrody niezależnie, nazywamy idealistami obiektywnymi. Duch, będący demiurgiem wszechrzeczy, ma u nich charakter obiektywny[1]. Idealista obiektywny może więc nawet uznać, że ludzka świadomość jest wytworem przyrody i jest od przyrody (ciała) uzależniona. Jednakże ludzka świadomość czyli „duch subiektywny" jest według niego podległy różnemu od niej duchowi obiektywnemu wprost bądź za pośrednictwem przyrody. Przyrodzie przypisuje się tutaj pochodzenie i zawisłość od nadprzyrodzonego ducha[2].

Tych idealistów, dla których pierwotny w stosunku do przyrody jest „po prostu" duch ludzki pozornie tożsamy z myśleniem ludzkim, nazywamy idealistami subiektywnymi. U bardziej konse-

[1] Obiektywny znaczy „niezależny od świadomości, jaźni, woli, uczuć, wrażeń czy pojęć ludzkich". Tą, przyjętą we współczesnej filozofii marksistowskiej konotacją terminu obiektywny będziemy stale posługiwać się. Przestrzec jednak trzeba, iż w literaturze filozoficznej termin ten używany jest niekiedy w innych znaczeniach. W pracach Marksa, obok konotacji powyższej, obiektywny oznacza niekiedy węziej — „niezależny od działania człowieka". We współczesnej literaturze burżuazyjnej terminu obiektywny używa się często w znaczeniu wyrosłym z kantowskiej tradycji — „powszechnie ważny dla ducha, intelektu ludzkiego". W języku potocznym mamy nadto do czynienia z utożsamianiem znaczenia przymiotnika „obiektywny" z przymiotnikami „bezstronny", „prawdomówny", a nawet „sprawiedliwy" i nadawaniem mu silnego odcienia emocjonalnego, wartościującego. Studiując literaturę filozoficzną, trzeba zdawać sobie sprawę z tej wieloznaczności. Inaczej nieuchronne są zasadnicze błędy i nieporozumienia. Terminu „subiektywny" używać będziemy stale w znaczeniu „zależny od jaźni, świadomości człowieka".

[2] Do tego typu idealizmu obiektywnego zbliża się w niektórych wypowiedziach np. Hegel. Czytamy u niego: „Duch ma *dla nas* jako swoją *przesłankę*, *przyrodę*, której sam jest *prawdą*, jest więc w stosunku do przyrody czymś *absolutnie pierwotnym*. Przyroda znika w tej prawdzie, duch zaś okazał się ideą, która osiągnęła swój byt dla siebie i której *przedmiotem* jako też *podmiotem* jest *pojęcie*" (*Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830). Berlin 1966. Akademie-Verlag, s. 313). Tutaj duch dla nas, czyli nasz ludzki duch wyrasta z przyrody, ale okazuje się, że idea — duch w sobie i dla siebie — tkwi w samej przyrodzie i ostatecznie ujawnia się sobie i nam przez przyrodę.

kwentnych spośród nich bywa, że bóg zostaje ogłoszony tylko za twór ludzkiej myśli, za postulat woli ludzkiej itp. Ze względu na taką możliwość są oni zwalczani przez oficjalną filozofię katolicką za „błąd subiektywizmu". Ich pogląd ma być wyrazem „grzesznej pychy", bowiem uzależnia boga od człowieka, zamiast podporządkować człowieka bogu.

Termin „pierwotny", którym posługujemy się dla wyjaśnienia, na czym polega materializm i idealizm, zawiera w sobie bogatą, złożoną treść. Bez opanowania tej treści nasze rozumienie materializmu i idealizmu musi pozostać powierzchowne. Ażeby uchronić się przed niebezpieczeństwem tej powierzchowności, wyróżnimy i kolejno scharakteryzujemy trzy ważne aspekty znaczenia terminu „pierwotny": genetyczny, aktualny i metodologiczny.

W znaczeniu genetycznym pytanie o to, co jest pierwotne — materia czy świadomość ma treść, rzecz można, trywialną: „co z czego powstało" („kto kogo stworzył") — materia z ducha czy też duch z materii? Ten sens pierwotności jest najbardziej znany i zrozumiały, a popularne pojmowanie kontrowersji materializmu i idealizmu zwykle do niego bywa redukowane.

Oto według najrozmaitszych odmian chrześcijańskiej filozofii Bóg-duch tworzy z niczego (*ex nihilo*) materię (przyrodę), a także duszę człowieka. Poprzedza więc przyrodę i człowieka w istnieniu, powołuje je do życia. Mamy tu zatem do czynienia z idealizmem obiektywnym. Dziesiątki odmian idealizmu obiektywnego w czasach nowożytnych i współczesnych są w istocie próbą rozumowego ujęcia w postać teoretycznego, logicznie spójnego systemu (co w terminologii filozoficznej nazywane bywa racjonalizacją) twierdzeń, wyobrażeń i wierzeń religijnych o stworzeniu świata przez Boga.

Rozpowszechnione wśród mas wierzących ludzi religijne wyobrażenia o świecie tym różnią się od poglądów filozofii idealizmu obiektywnego, że te ostatnie ujmują bóstwo w sposób abstrakcyjny, czysto pojęciowy, nieobrazowy (a w związku z tym nadają mu abstrakcyjne nazwy: absolutu, idei, logosu, woli światowej itp.). Doktryny subiektywno-idealistyczne przenoszą cudowne przymioty stwórcze z bogów na myśl ludzką. Za stwórców świata ogłaszają ludzki umysł, jaźń, ludzkie pojęcie.

Natomiast wszyscy materialiści stoją na stanowisku, że przyroda istniejąca odwiecznie i pozbawiona początkowo jakichkolwiek przejawów działalności psychicznej w swoim łonie, powołuje do życia z samej siebie, mocą swoich wewnętrznych prawidłowości rozwoju czujące i myślące organizmy. Człowiek wraz z właściwym mu psychicznym życiem jest wytworem prawidłowego przyrodniczego rozwoju własnego, wytworem ewolucji biologicznej i historii społecznych działań materialnych. Bogowie, ideały istnieją dla materialistów jedynie w wyobrażeniach, w myślach ludzi określonej epoki historycznej, a więc, ostatecznie, przyroda jest twórcą bogów i idei.

W znaczeniu aktualnym pytanie o to, co jest pierwotne: materia czy duch posiada taką oto treść: „co jest spoiwem świata, gwarantem jego istnienia i ładu w nim panującego"? W filozofiach religijnych bogowie nie zawsze nawet ogłoszeni są za stwórców świata, natomiast z reguły przyznaje się im funkcję aktualnego podtrzymywania świata w istnieniu, ciągłej ingerencji w niektóre co najmniej wydarzenia w świecie zachodzące, nadawania światu prawidłowej struktury i biegu, powodowania istotnych przemian w jego łonie, samoistnie niemożliwych. A subiektywni idealiści utrzymują, iż myśl ludzka, rozum ludzki dyktuje prawa przyrodzie, wprowadza ład do zjawisk przyrody przez człowieka stwierdzany, stanowi jego żywe źródło. Materialiści natomiast uważają, że myśl ludzka nie tylko pochodzi z przyrody, ale jest aktualnie funkcją materialnych przemian w przyrodzie i życiu społecznym, jest „podtrzymywana w istnieniu" przez ciało, przez procesy fizjologiczne w ciele człowieka: nie tworzy praw przyrody lecz je odzwierciedla, a własne jej prawidłowości działania są uzależnione od prawidłowości materialnych procesów.

W znaczeniu metodologicznym treść pytania o to, co jest pierwotne — materia czy zjawiska duchowe — można by krótko wyrazić tak: „czy podstawę efektywnego działania człowieka (w tym działania poznawczego, badawczego) stanowią materialne fakty stwarzane przez materialne działanie, czy też fakty świadomości?" W sposób bardziej rozwinięty ująć to można w szeregu pytań następujących: Czy dla uzyskania prawdziwej wiedzy o świecie oraz zamierzonych efektów działania punktem wyjścia w postępowaniu badawczym uczynić winniśmy przemiany materialne w przyrodzie zachodzące i materialną ingerencję człowieka w ich bieg, a w oparciu o nie dochodzić do zrozumienia charakteru również i psychicznych zjawisk, czy też odwrotnie — winniśmy wychodzić

od analizy samych wrażeń, przeżyć intelektualnych, duszy, by w oparciu o nie zdobyć rozumienie własnej praktyki i właściwości świata całego? Czy za podstawę uzyskiwania wiarygodnej wiedzy uznać obiektywne metody badania, czy też metody subiektywne: odwoływanie się do intuicji, do oczywistości przeżywania określonych treści itp.? Czy osądzać walor naszej myśli w oparciu o efekty materialnego działania, czy też — odwrotnie — za pomocą „czystej" myśli osądzać świat rzeczywisty?

Tak oto u Tomasza z Akwinu metodologiczny punkt wyjścia rozważań o człowieku stanowi pojęcie duszy niematerialnej i pojęcie „natury" człowieka, która poprzedzać ma byt i istnienie człowieka. Z tych abstrakcyjnych wyobrażeń jako przesłanek Tomasz postuluje „wyprowadzenie" właściwości człowieka rzeczywistego. Wszystkie cechy ludzkie usiłuje wyjaśnić za pomocą spekulacji opartej na tych pojęciach.

Metodologiczny punkt wyjścia w drodze do uzyskania wiedzy prawdziwej stanowi u Hegla duch absolutny, idea absolutna. Warunkiem koniecznym i wystarczającym uzyskania prawdziwej wiedzy o jakimś zjawisku czy procesie świata jest ujęcie go (zrozumienie) jako manifestacji rozwoju nadludzkiego pojęcia. Świadomość człowieka i całokształt działań ludzi usiłuje on „wyprowadzić" abstrakcyjnie z rozwoju ducha absolutnego. Marks nazywał to „pozornym krytycyzmem" Hegla, wskazując, iż obraz rozwoju przezeń rysowany ma już z góry obmyślony i nie podlegający krytycznemu badaniu cel — czystą abstrakcję.

Idealiści subiektywni uważają, że jedynie poprawną metodą badawczego postępowania jest konstruowanie obrazu świata przez analizę czystych wrażeń, bądź czystych pojęć ludzkich.

Metodologia, którą posługują się i którą kodyfikują materialiści, jest wręcz przeciwstawna. Punktem wyjścia i podstawą uzyskania poznania prawdziwego są same procesy przyrody i życia społecznego. Wartość poznawcza wrażeń i pojęć człowieka winna być oceniana przez ich konfrontację z tymi procesami. Wiedzę ludzką dostosować trzeba do materialnego świata takiego, jakim on jest, a nie narzucać światu naszych o nim wyobrażeń.

W dawnych i współczesnych poglądach filozoficznych te różnorakie znaczenia pierwotności materii względnie ducha występują w bardzo różnych zestawieniach: to splatane ze sobą starannie w jeden zwarty

system, to starannie od siebie oddzielane i nawet przeciwstawiane sobie; to jedno z nich, to znów inne wysuwa się na czoło, dominuje w danej doktrynie nadając jej swoiste piętno. Stąd m.in. wyrasta mnogość postaci materializmów i idealizmów. Są np. filozofowie, którzy proklamują tylko genetyczną pierwotność boga względem przyrody, a wręcz przeczą jego aktualnemu wpływowi na losy świata i ludzi. Taki pogląd może stanowić ogniwo pośrednie w przechodzeniu od idealizmu do materializmu. W XVII i XVIII wieku taki właśnie charakter nosiły pewne odmiany deizmu, których zwolennicy twierdzili, że Bóg jednym aktem stworzył świat wraz z prawidłościami jego biegu, bądź jednym aktem nadał organizację bezładnej uprzednio materii („tchnął ją do życia") i, uczyniwszy to, przestał mieszać się w sprawy świata, pozostawił go swemu losowi.

Są koncepcje filozoficzne, które kładą nacisk wyłącznie na aktualną pierwotność bóstwa wobec przyrody, niekiedy wręcz przecząc jego genetycznej pierwotności. I duch i materia mają być wieczne, a duch tylko nadaje kształt przyrodzie, stanowi o jej ładzie, ale jej nie tworzy. Takie idealizmy rodziły się z racjonalizacji starogreckich wyobrażeń ludowych o pierwotnym chaosie porządkowanym za sprawą bogów. Idealizm Platona jest tego klasycznym przykładem: idee stanowią wzorce odwieczne dla świata rzeczy materialnych, świata równie odwiecznego jak same idee.

Również „usamodzielnianie" tego sensu pierwotności w pewnych okresach historycznych stanowić mogło etap w zbliżaniu się do materializmu. Niektóre doktryny panteizmu[1] i panpsychizmu[2] czasów nowożytnych są tego widomym przykładem. Bywały również materialistyczne doktryny, które programowo kładły nacisk na pewne tylko aspekty pierwotności materii względem ducha, inne pozostawiając w cieniu, poza sferą refleksji teoretycznej. Stąd paradoksalna na pozór sytuacja: trafiali się filozofowie — materialiści wierzący w bogów! Rzecz w tym, że ich religijne wierzenia nie ingerowały w istotny sposób w treść rozwijanej przez nich filozofii i w tym sensie miały charakter deklaratywny. Tak oto Epikur zezwalał bytować bogom w „porach" materialnego świata, lecz pozbawiał ich jakiego-

[1] Panteizm — pogląd filozoficzny, według którego przyroda i bóg są tożsame, świat cały jest bezosobowym bogiem, wszystko jest w bogu.

[2] Panpsychizm — pogląd filozoficzny, według którego przyrodzie jako całości i każdej jej części przysługuje życie psychiczne.

kolwiek wpływu genetycznego czy aktualnego na bieg wszechrzeczy. W filozofii Locke'a, a jeszcze mocniej Priestleya, dominuje wyraźnie materializm od metodologicznej strony. Ale też ich twórczość filozoficzna sprowadza się niemal bez reszty do metodologii nauki, do teorii poznania. Tutaj nie ma u nich miejsca dla Boga. Jednocześnie obaj ci myśliciele wielekroć deklarują swoją wiarę w Boga jako stwórcę i „podtrzymywacza" świata.

Rozstrzygające znaczenie posiadał jednak i posiada metodologiczny aspekt kontrowersji materializm — idealizm. Jest to bowiem w istocie rzeczy zawsze kontrowersja pomiędzy dwiema przeciwstawnymi postawami w działaniu i w badaniu świata. Abstrakcyjne spory o wzajemne stosunki duchów z materią nie intrygowałyby nikogo, jeśli by nie stanowiły uzewnętrznienia różnicy postaw w praktyce. Za odmiennymi poglądami na pochodzenie i aktualny charakter związku podstawowych zjawisk i procesów występujących w świecie (czyli za odmiennymi poglądami ontologicznymi) kryły się zawsze różnice metodologiczne. Te ostatnie — tkwiąc bezpośrednio w ludzkich działaniach — stanowiły źródło pierwszych, chociaż dawniej nie uświadamiano sobie tego, a i dzisiaj nie wszyscy filozofowie mają tu jasny pogląd. Jedno nie ulega wątpliwości: w filozofii nowożytnej i współczesnej właśnie metodologiczny aspekt sporu między materializmem a idealizmem zajmuje naczelne miejsce. Wyrazem tego jest pojawienie się filozoficznych szkół, które ten aspekt próbują ogłosić za całkowicie samodzielny, niezależny od innych. Filozofowie tych szkół starają się usilnie stworzyć pozory, jakoby inne aspekty pierwotności w ogóle ich nie interesowały, nie miały żadnego znaczenia, albo też jakoby spory toczone wokół tych innych aspektów były przebrzmiałe, przestarzałe, „nienowoczesne".

Filozoficzne poglądy I. Kanta (1724—1804) należy traktować jako jeden z klasycznych wyrazów subiektywnego idealizmu. Przysparza to jednak kłopotów uczącym filozofii, skoro stwierdzają, że Kant przecież uznaje istnienie niezależnych od ludzkiego rozumu i poza nim bytujących „rzeczy samych w sobie", nie twierdzi, jakoby rozum tworzył je czy podtrzymywał w istnieniu. Nie wyklucza on także obiektywnego istnienia rozumu boskiego obok rozumów ludzkich. Czyż nie należy więc uznać jego filozofii za materialistyczną bądź za obiektywno-idealistyczną? Otóż nie, albowiem ten świat, który Kant poddaje w swojej filozofii obszernym analizom, świat dostępny ludzkiemu rozumowi, jest przez niego traktowany jako wewnętrzny umysłowi, całkowicie od obiektywnie istniejącego świata różny. Świat dla nas (łącznie z przyrodą dla nas i Bogiem dla nas) — to świat aprioryczny form intelektu, postulatów rozumu oraz świat zjawisk umysłu, dla których owe formy są koniecznym warunkiem istnienia. Prawa przyrody — to sieć narzucona przez struktury intelektu na zjawiska występujące w łonie umysłu. To, co istnieje poza intelektem, nie może być — zdaniem Kanta — przedmiotem racjonalnego poznania. W tej właśnie tezie upatruje on rewolucję w filozofii, za której promotora siebie ogłosił. To stanowi *novum* jego „krytycznego idealizmu" (idealizm obiektywny i materializm stanowić mają odmiany niekrytycznej filozofii). A *novum* to polega w istocie na usamodzielnieniu i na proklamowaniu jako podstawy filozofii w ogóle tezy o metodologicznej pierwotności rozumu wobec świata.

We współczesnych idealistycznych traktatach filozoficznych, gdy zapominamy o metodologicznym aspekcie, trudno często na pierwszy rzut oka dostrzec idealizm. W wielu z nich nie ma ani słowa o duchach, nie zajmuje się stanowiska w kwestii istnienia bóstw i ich roli w świecie, nie przeczy się wieczności przyrody i przyrodniczemu pochodzeniu człowieka wraz z jego myślami. Znajdujemy natomiast np. wielekroć podkreślaną tezę, że twierdzenia matematyki i logiki są prawdziwe niezależnie od istnienia świata, a jednocześnie są konieczne dla uzyskania prawdziwej wiedzy o świecie. W takich traktatach nie twierdzi się, że przyroda jest zespołem wrażeń człowieka, ale głosi się otwarcie, iż podstawę ostateczną wszelkiego naukowego badania stanowi analiza przeżyć psychicznych człowieka.

Niektórzy filozofowie współcześni oburzają się, gdy nazwać ich idealistami, ale odcinają się równie energicznie od materializmu. Oświadczają bowiem, iż nie jest ich zadaniem wypowiadanie jakichkolwiek twierdzeń o tym, jaki charakter ma rzeczywisty świat. Natomiast, ich zdaniem, idealizm bądź materializm to doktryny, które stoją na stanowisku, iż twierdzenia tego typu są uprawnione w nauce, mogą być naukowo udowodnione. Oni zaś sądzą, że takie twierdzenia mogą być wyłącznie kwestią wiary. Filozofowie ci nie mają jednak żadnych oporów w wypowiadaniu w sposób najbardziej stanowczy twierdzeń o tym, jakie metodologiczne założenia są ponoć niezbędne dla uzyskania wiedzy. Otwartą deklarację takiego wyłącznie metodologicznego subiektywnego idealizmu bez trudu znajdziemy np.

u Bertranda Russella. Pisze on, dokonując autooceny swojej filozofii: „Teoria poznania, którą szeroko zajmowałem się, nosi pewien istotny rys subiektywności; zapytuje ona: „Jak ja wiem, co ja wiem" i jej punkt wyjścia nieuchronnie stanowi osobiste doświadczenie. Jej dane są egocentryczne i egocentryczne są wczesne stadia jej argumentacji. Jak dotąd[1] nie wykroczyłem poza te wczesne stadia i dlatego moje poglądy wydają się na pierwszy rzut oka bardziej subiektywne, niż są one faktycznie. Nie jestem solipsystą[2] ani idealistą. Wierzę (choć bez solidnych podstaw) w świat fizyki równie dobrze jak w świat psychologii"[3]. Jest to programowy idealizm w metodologii ogłoszony przez filozofa, który jednocześnie w wielu pracach występuje otwarcie jako ateista, który nie zamierza przeczyć obiektywnemu istnieniu przyrody (wierzy w świat fizyki). Co więcej, są rozprawy, w których Russell kreśli całkiem materialistyczny obraz świata. Na świat ten składać się mają odwiecznie i wyłącznie czasoprzestrzenne zdarzenia niezależne od ludzkich myśli o nich. Jednakże sam on takie rozważania traktował jako wyznanie wiary, którego nie jest w stanie uzasadnić naukowo.

Autorzy tego typu filozoficznych koncepcji częstokroć pretendują do tego, jakoby wznieśli się ponad „przestarzały" spór między materializmem i idealizmem. W istocie rzeczy usuwają oni tylko na bok formy sporu niegdyś dominujące, natomiast zajmują w tym sporze stanowisko od strony metodologicznej. A przecież ta centralna strona sporu leżała zawsze u podstaw sporów w płaszczyźnie ontologicznej, nawet gdy nie uświadamiano sobie tego. *Vice versa*, dziś także określenie się metodologiczne pociąga za sobą ontologiczne konsekwencje, choćby się od nich energicznie wzbraniano.

Traktowaliśmy dotąd materializm i idealizm jako wszechobejmujące, globalne światopoglądy, jako zwarte koncepcje rozumienia

[1] B. Russell urodził się w 1872 roku, a więc to „dotąd" obejmowało 80 lat jego życia (J. Ł.)

[2] Solipsyzm — odmiana idealizmu subiektywnego wyróżniająca się tym, że filozof ogłasza cały świat za produkt swoich przeżyć duchowych, iż świat nie istnieje poza jego przeżyciami bądź (metodologicznie) nie może być poza nimi sensownie rozpatrywany. Nazwa pochodzi od łacińskiego wyrażenia *solus ipse* — „ja sam".

[3] B. Russell: *My Mental Development*. W: *The Philosophy of Bertrand Russell*. New York 1951, s. 16.

wszystkich dziedzin rzeczywistości. Jest to jednak ujęcie bardzo abstrakcyjne, znajdujące urzeczywistnienie co najwyżej w systemach filozoficznych klasyków filozofii, a i tam nie zawsze w pełni konsekwentnie. Stosunkowo niewielu ludzi kieruje się świadomie we wszystkich kwestiach życia zwartą filozofią. Typowa jest raczej taka sytuacja, że człowiek hołduje w odniesieniu do pewnych sfer życia, do pewnych dziedzin nauki różnym odmianom i aspektom materializmu, w odniesieniu do innych — odmianom i aspektom idealizmu. Niekiedy spotkać możemy naukowca-przyrodnika, który w swojej specjalności metodologicznie jest materialistą, nierzadko świadomym, a jednocześnie w życiu publicznym występuje jako religiant. Często uczony-humanista jest idealistą jawnym w swojej dyscyplinie, a jednocześnie zdeklarowanym materialistą w poglądach na przyrodę. Gotów jest nawet traktować jako obrazę gdy mu się mówi, że jest idealistą. Materializm bądź idealizm ograniczony do pewnej sfery rzeczywistości czy do pewnych aspektów postępowania badawczego można by, w przeciwieństwie do globalnego światopoglądu, nazwać cząstkowym. Jeśli jednak taki cząstkowy materializm bądź cząstkowy idealizm przenika pogląd człowieka na tę sferę rzeczywistości, która stanowi przedmiot jego społecznej działalności życiowej (a zwłaszcza działalności teoretycznej), mówimy z reguły krótko: jego teoria i metodologia jest materialistyczna (idealistyczna). Jest to uzasadnione nie tylko jako skrót myślowy. Cząstkowa bowiem filozofia dotycząca tej sfery oddziaływa na szeroki krąg ludzi, przyczynia się do kształtowania ich światopoglądu. Natomiast poglądy uczonego na te sfery życia, w których nie jest on profesjonalnie aktywny, które nie są w polu zainteresowań jego działalności naukowej, stanowią raczej jego „prywatną sprawę" i wpływają na światopogląd innych ludzi w bardzo wąskim zakresie.

Oto na przykład historyk, który przedstawia dzieje społeczeństwa jako uosobienie czynów wielkich jednostek, reprezentuje idealistyczny pogląd. Jest tak, bowiem przypisuje on geniuszowi, myśli wielkich ludzi, a nie materialnym działaniom ludzkim, rolę motoru procesu historycznego. Nawet gdy nie stwierdza tego *explicite*, nikt nie wpadnie na pomysł, iż przypisuje materialnym czynom jednostki zasługę wzniesienia nowoczesnej huty czy też wygrania wojny. Dlatego taką koncepcję historii, zwaną heroistyczną, zasadnie kwalifikujemy jako idealistyczną, a jej głosicieli — jako idealistów. To, że np. ten

czy ów spośród tych historyków jest materialistą w poglądach na procesy geologiczne, nie ma społecznie istotnego znaczenia. Posłużmy się konkretnym przykładem. Poglądy metodologiczne znanego polskiego socjologa St. Ossowskiego zasadne jest zakwalifikować jako subiektywno-idealistyczne. Widoczne to jest wyraźnie w zbiorze esejów poświęconym przez tego autora metodologicznym problemom współczesnej socjologii. Akceptuje on tam rozumienie „więzi społecznej" jako połączenia ludzi systemem postaw psychicznych, a centralną — jego zdaniem — dla tej dyscypliny kategorię „grupa społeczna" definiuje w następujący sposób: „[...] zbiór ludzi staje się grupą społeczną wtedy, i tylko wtedy, gdy zjawia się u nich świadomość łączności społecznej i gdy ta świadomość objawia się w ich zachowaniu"[1]. Rozpatruje następnie szeroko rozmaite warianty pojmowania owej łączności psychicznej przez socjologów, konfrontuje je ze sobą nie kwestionując samej zasady, iż o wszelkiej więzi społecznej stanowić ma świadomość. Twierdzi m.in. bez cienia wątpliwości, że „[...] rewolucję społeczną można przewidzieć znając stan umysłów poszczególnych obywateli". Ossowski jest bezkrytyczny wobec różnych wariantów subiektywno-idealistycznej metodologii. Stanowczo natomiast wypowiada się przeciwko marksistom, którzy mają niefortunnie rozumieć walkę z idealizmem. Marksiści ponoć uznają, że do idealizmu prowadzi uzależnienie zjawisk społecznych od ludzkiej świadomości[2]. I nie jest rzeczą istotną, że Ossowski był wojującym ateistą, ani też to, że nawet wyrażał aprobatę dla trafności koncepcji Marksa w odniesieniu do dawnych dziejów po wiek XIX włącznie. Nie jest przecież historykiem. W swojej dziedzinie badań jest idealistą i tutaj jego poglądy mają społeczny wpływ istotny.

Globalne filozofie idealistyczne są ostatecznie syntezą takich „cząstkowych" idealizmów. Opanować, przyswoić sobie poglądy filozoficzne — to uczynić z nich efektywne narzędzie swojej działalności życiowej w cząstkowych sferach właśnie tam, gdzie człowiek odgrywa twórczą rolę społeczną. Tu przede wszystkim, a nie w abstrakcyjnych rozprawianiach o ideach, bogach i przyrodzie, przejawia się rzeczywisty światopogląd człowieka.

[1] St. Ossowski: *O osobliwościach nauk społecznych*. Warszawa 1962, s. 57.
[2] Tamże, s. 35.

2. MATERIALNA JEDNOŚĆ ŚWIATA

Pogląd, że materia i materialne działania ludzi są pierwotne względem świadomości syntetycznie ujęty (w tym sensie, że ową pierwotność rozumie się we wszystkich trzech aspektach łącznie), formułowany jest tradycyjnie w postaci tezy o materialności albo o materialnej jedności świata. W sposób zwarty teza ta wyrażana jest w zdaniach: „cała rzeczywistość jest materialna u swych podstaw", bądź „jedność świata polega na jego materialności". W sposób bardziej rozwinięty treść jej wyłuszczyć można jak następuje: Cała rzeczywistość, świat przyrody i świat ludzki w jego różnorodności oraz każde zjawisko tego świata jest wynikiem prawidłowych przekształceń własnych materii. Nie istnieją zjawiska wyłączone z tych przekształceń, od nich niezależne (wraz z myślą poszczególnych ludzi oraz rozpowszechnionymi w społeczeństwie ideami). Nie ma takich jakości, procesów, rzeczy, które nie mogłyby powstać z innych wewnętrznymi siłami przyrody. Człowiek włączony i włączający się swoimi działaniami w bieg przyrody może ją przekształcać i poznawać przekształcając oraz jest w stanie materialnie wytwarzać wszystkie te procesy, które znajdują się w historycznym polu jego oddziaływania, i poznawczo odtwarzać cały jej bieg. Zrozumieć jakąś rzecz, poznać jakieś zjawisko — to tyle, co poznawczo odtworzyć przyrodniczo-historyczną prawidłowość jego powstania i rozwoju. A jest to możliwe tylko przez materialne włączenie się w świat, w którym rzecz czy zjawisko jest umiejscowione.

Pogląd, afirmujący materialność świata, tradycyjnie nazywa się monizmem materialistycznym.

Ci, którzy przeczą materialnej jedności świata, utrzymują, że istnieją w nim zjawiska i procesy, które nie mogą powstać i nie powstały mocą własnych przekształceń przyrody, a tym samym nie mogą być poznane, wyjaśnione przez badanie przemian i działań materialnych, które je zrodziły. W szczególności psychika ludzka ma według nich taki charakter. W tym ujęciu myśl jest oddzielona od świata przyrody. W świecie tkwi więc coś nadprzyrodzonego, nieprzenikniętego dla człowieka bez pomocy pozaprzyrodniczego pierwiastka, który ma swoją siedzibę czy to na zewnątrz czy to wewnątrz jednostki ludzkiej. Zaprzeczenie materialnej jedności świata prowadzi z reguły — pod naporem narastającej wiedzy o wzajemnym powiązaniu

i przekształcaniu się jego zjawisk — do głoszenia tezy o idealnej jedności świata: różnorodność i więź zjawisk świata przypisuje się sprawstwu pozaprzyrodniczej ingerencji, istota świata, jego charakter jest idealny, świat cały może i winien być wyjaśniony z myśli. Mamy wówczas do czynienia z rozmaitymi postaciami monizmu idealistycznego.

W dziejach filozofii występowały także — stanowiące zaprzeczenie monizmu materialistycznego — poglądy dualistyczne. Dualizm, kwestionując zarówno materialną jak i idealną jedność świata, okazywał się zawsze poglądem niespójnym, „kompromisowym", eklektycznym[1]. Jego historyczne postacie prowadziły zawsze do rozbieżnych recepcji bądź materialistycznych bądź idealistycznych. Takie były na przykład losy dualizmu Kartezjusza (1596—1650) w wieku XVII we Francji. Nawiązali do niego z jednej strony francuscy materialiści XVIII wieku, z drugiej — idealizmy Malebranche'a (1638—1715) i Leibniza (1646—1716)[2].

Jakimi dysponujemy argumentami, które pozwoliłyby opowie-

[1] Eklektycznym nazywamy pogląd pozbawiony wewnętrznej jedności, konsekwencji, stanowiący beztroskie zlepienie obcych sobie wzajemnie części.

[2] W literaturze filozoficznej spotkać można się z odmienną konotacją terminów: „monizm", „dualizm" oraz „pluralizm". Monizm ma być poglądem, że świat jest jakościowo jednorodny, dualizm — że składa się z dwóch jakości różnych, pluralizm — że z więcej niż dwóch jakości. Tak na przykład neoscholastycy szermują dla scharakteryzowania swojej filozofii terminem „pluralizm", którego wyrazem ma być ich pogląd, że w skład świata wchodzą różnorodne jakościowo byty: duch boski, duchy anielskie i diabelskie — bezcielesne, dusze ludzkie, dusze zwierzęce, ciała materialne. Posługiwanie się jednak takimi konotacjami jest mylące, wobec współistnienia z nimi konotacji, których używamy. Ogromna bowiem większość materialistycznych monizmów i idealistycznych monizmów byłaby pluralizmami w tym rozumieniu (w tym również filozofia marksistowska). Rzadko kto przecież przeczy temu, że ludzie myślą, a kamienie nie myślą, że więc człowiek jakościowo różni się od kamienia. Marksista nie przeczy istnieniu myśli ludzkich i nie utożsamia ich z polem grawitacyjnym. Neoscholastycy są oczywiście zwolennikami idealnej jedności świata i klasycznymi monistami idealistycznymi. Bóg-myśl jest według nich i twórcą świata i tym, który aktualnie podtrzymuje w istnieniu różnorodny jakościowo świat. Dążenie do kontaktu z Bogiem i łaska płynąca z tego kontaktu dawać ma najgłębsze poznanie świata. Gdy więc neoscholastycy protestują przeciw nazywaniu ich monistami, nie tylko proponują posługiwanie się terminologią specyficzną, lecz jednocześnie przedsiębiorą mylący zabieg zatarcia podstawowej przeciwstawności materializmu i idealizmu, a wysunięcia na plan pierwszy różnic mało istotnych pomiędzy rozmaitymi idealistami.

dzieć się zasadnie za materializmem bądź za idealizmem, za tezą o materialnej jedności świata, bądź za tezą jej przeciwstawną? Jaka jest wartość dowodowa tych argumentów, którymi posługują się filozofowie?

Spotykamy się często z opinią, iż każdy z poglądów — materialistyczny czy idealistyczny — stanowi jedno z teoretycznie możliwych założeń. Od wyboru jednego z tych założeń uchylić się nie można, lecz musi on być ponoć arbitralny[1], albowiem nie istnieją zdecydowane racje teoretyczne, naukowe, które mogą przechylić szalę na stronę zaakceptowania określonego spośród nich. Sama długotrwałość i dzieje sporu materializmu z idealizmem przemawiają pozornie na korzyść takiej opinii. Przecież uczestniczyły w nim przez stulecia i uczestniczą do dziś najtęższe umysły ludzkości, a spór nie skończył się. Przemawiać za taką opinią ma również to, że chybione okazywały się liczne „dowody", które proponowano w toku dziejów filozofii dla ostatecznego rozstrzygnięcia kontrowersji.

Oto w średniowieczu za nieodparty argument na rzecz idealizmu uważano przez długi czas tzw. ontologiczny dowód istnienia Boga. Krótko brzmiał on tak: w treść pojęcia Boga wchodzi cecha doskonałości; coś, co nie istnieje, nie byłoby doskonałe; przypuszczenie więc, że Bóg nie istnieje sprzeczne jest z Jego doskonałością — a więc Bóg istnieje. W wieku XIX niemiecki filozof Dühring usiłował na gruncie zbliżonego rozumowania dowieść materialnej jedności świata. Tok tego rozumowania był następujący: skoro myślimy o bycie, myślimy o nim jako o jednym pojęciu; to, co połączone w jedno pojęcie jest jednolite; a więc byt niejednolity byłby sprzeczny z pojęciem bytu; uznanie, że obok przyrody istnieje Bóg przeczy jednolitości bytu, a skoro tak — nie ma Boga, istnieje tylko jednolita przyroda. Oba „dowody" są jednak paralogizmami[2]. Z tego, że ktoś myśli sobie o Bogu jako czymś doskonałym, nie wynika, że Bóg istnieje, podobnie jak z tego, że ktoś myśli sobie o świecie jako o czymś jednolitym, nie wynika, że świat jest jednolity i Boga nie ma.

Podobnie pozbawiona wartości dowodowej jest często nawet dzi-

[1] Arbitralny — dowolny, zależny od „widzimisię" jednostki, rozstrzygany bez oparcia o racje teoretyczne, moralne czy inne, cieszące się szeroką i niewątpliwą społeczną aprobatą.

[2] Paralogizm — prowadzone w dobrej wierze fałszywe wnioskowanie naruszające reguły logiki, zawierające błędy logiczne.

siaj używana argumentacja, iż za materializmem przemawiać ma to, że świat materialny bez duchów samoistnych jest najprostszy, że eliminując zeń nadprzyrodzone moce możemy o nim myśleć bardziej oszczędnie i wygodnie, unikamy zbędnych komplikacji. Są to dowody „z prostoty", „z ekonomii myślenia", „z wygody". Wystarczy uświadomić sobie, że także idealiści wielokroć powoływali się równie skutecznie (i równie bezskutecznie) na analogiczne argumenty. Berkeley głosił, że najprostszy jest świat zredukowany do wrażeń zmysłowych i ich kompleksów; wprowadzać jakąś materię poza wrażeniami — wołał — to zbędne „dublowanie" świata. Wyjaśnianie zjawisk świata przez ingerencję duchów jest w pewnym sensie bardzo oszczędne i bardzo wygodne. Krótko mówiąc, powoływanie się na wygodę, prostotę, oszczędność jest obosieczne, stanowi jedynie wyraz przekonania już powziętego, a nie uzasadnia tego przekonania.

Nie jesteśmy jednak skazani na arbitralne przyjęcie jednego z „założeń". Dowodu materialności świata, dowodu słuszności materializmu dostarcza, na co zwrócił uwagę Engels[1], historia filozofii i nauk w zespoleniu z rozwojem praktycznego opanowania przez człowieka zjawisk przyrody i życia społecznego w oparciu o wiedzę historycznie uzyskaną. A zarazem ta sama historia pozwala ujawnić genezę sporu między materializmem a idealizmem i przyczyny jego długotrwałości.

O czym świadczy historia rozwoju nauk i wspartego na nich opanowania świata przez człowieka?

Rozwój nauk fizyko-matematycznych (przede wszystkim fizyki, astronomii, a następnie chemii) dowiódł nieodparcie materialnej jedności przyrody nieorganicznej. Najbardziej różnorodne zjawiska fizyczne i chemiczne, poczynając od skali galaktyk, kończąc na cząstkach elementarnych, okazały się podległe powszechnym prawom przyrody. Nie ulega już dziś wątpliwości jedność składu tworzywa nieba i ziemi, odkryte zostały mechanizmy analizy i syntezy związków chemicznych z atomów i atomów pierwiastków z cząstek elementarnych, a także prawidłowości przekształceń samych cząstek elementarnych. Znamy mechanizm narodzin światła, wyjaśniony został jego materialny charakter, jego jedność z tzw. materią korpuskularną.

[1] Por. F. Engels: *Anty-Dühring*. W: K. Marks, F. Engels. *Dzieła*. T. 20. Warszawa 1972, s. 47.

W rezultacie tych odkryć ogrom przemian i zjawisk uznawanych niegdyś za cudowne wytwarzany jest dzisiaj przez człowieka na skalę przemysłową. Procesy wywoływane przez przemysł chemiczny i energetykę jądrową przekraczają najśmielsze rojenia o nadprzyrodzonej mocy kamienia filozoficznego. Bliski jest dzień, w którym tysiące ludzi będą naocznie przekonywać się w trakcie podróży kosmicznych o prawdziwości wiedzy astronomicznej.

Rozwój nauk biologicznych dokonujący się w czasach nowożytnych (teoria ewolucji biologicznej, genetyka, anatomia i fizjologia łącznie z fizjologią układu nerwowego, w tym czynności korowych itp.) dowiódł bezapelacyjnie jedności przyrody nieorganicznej ze zjawiskami życia, w tym ze zjawiskami i procesami właściwymi psychice zwierzęcej. Fizjologia wyższych czynności nerwowych w połączeniu ze zdobyczami cybernetyki pozwala nam dzisiaj naśladować i wykorzystywać wiele zjawisk, których mechanizm nie różni się istotnie od szeregu zjawisk swoistych dla elementarnych czynności zwierzęcej psychiki. W oparciu o wiedzę biologiczną dokonujemy codziennie w skali masowej w rolnictwie, w medycynie, w przemyśle spożywczym i w przemyśle maszyn matematycznych tysięcy zabiegów zastrzeżonych dawniej pozaprzyrodniczym mocom.

Wreszcie, dokonujący się w ciągu ostatnich stu lat rozwój nauk społecznych i nauk badających specyfikę ludzkiej psychiki, ujawnienie roli pracy ludzi, materialnej działalności społeczno-produkcyjnej jako swoistej podstawy przemian w życiu człowieka, zdejmuje stopniowo pieczęć tajemniczości, którą na ludzkich instytucjach i ludzkich czynach odciskała nieznajomość i żywiołowy charakter ich mechanizmów. Znajdujemy się u progu epoki, w której miliony ludzi świadomie koordynując swoje czyny w oparciu o naukowe rozeznanie ich przyczyn i skutków społecznych, panować będą nad procesami społecznymi, w sposób zamierzony wytyczać ich bieg, kształtować oblicze i losy własne i nowych pokoleń.

W wyniku rozwoju nauk i praktycznego zawładnięcia przez człowieka coraz to nowymi sferami świata następowała znamienna ewolucja idealistycznych poglądów: w swojej argumentacji porzucają one jedne za drugą pozycje uprzednio zajmowane i przybierają postać coraz bardziej abstrakcyjną. Z wyobraźni społecznej w rozwiniętych cywilizacyjnie narodach wyeliminowany został całkowicie nie tylko pierwotny animizm — przypisywanie dusz martwym przedmiotom,

nie tylko rojenie o nadprzyrodzonym charakterze usianego gwiazdami nieba rzekomo złożonego z „piątej esencji", lecz również wymyślne koncepcje filozoficzne starożytności i średniowiecza (Platon, Augustyn, Tomasz), w której próbowano usystematyzować i uracjonalnić te pierwotne poglądy. Niebo religii i religijnych filozofii oddzielone zostało definitywnie od nieba astronomii i umieszczone w zaświatach, poza przestrzenią i czasem nie tylko w systemach filozofów, lecz również w poglądach milionów zwykłych ludzi.

We współczesnych, rozwiniętych przemysłowo krajach, gdzie opanowanie w skali masowej niegdyś żywiołowych, nieobliczalnych i tajemniczych dla ludzi procesów przyrody za pomocą techniki jest kwestią codziennej praktyki milionów, zanika w ich świadomości skłonność do doszukiwania się w otoczeniu przyrodniczym znamion czegoś nadprzyrodzonego. Bezpowrotnie odeszło w przeszłość nie tylko w filozofii, ale także w skali masowej u zwykłych ludzi, nadzielanie roślin i zwierząt specjalnymi duszami. Coraz więcej psychicznych czynności człowieka przestaje być wiązane z pojęciem duszy, pojęciem, którego treść historycznie zespolona jest z nadprzyrodzonymi właściwościami. W miarę tego, jak człowiek uzyskuje coraz szerszą praktyczną władzę nad przyrodą, umacnia się i upowszechnia zrozumienie jedności człowieka z przyrodą, ulatniają się z głów jednostek i przestają królować w społecznej świadomości idealistyczne fantasmagorie.

Zarysowany powyżej proces podważania idealizmu filozoficznego i utwierdzenia materializmu jako wynik rozwoju nauk i przemian społecznej świadomości w ogóle zawiera w sobie przejrzysty kierunek, tendencję. Nie tylko przemawia on na rzecz słuszności materializmu, ale jednocześnie odsłania przyczyny, mechanizmy powstawania, szerzenia się, swoistej ewolucji idealistycznego światopoglądu[1].

Znajomość tych przyczyn wskazuje wyraźnie na to, że ostateczne rozwikłanie w społecznej skali konfliktów pomiędzy materialistycznym a idealistycznym światopoglądem jest nie tylko i nie głównie sprawą wynalezienia teoretycznej argumentacji, ale w pierwszym rzędzie sprawą praktycznej przebudowy społecznej działalności ludzi. Od strony teoretycznej dorobek i argumentacja marksistowskiego materializmu filozoficznego dostarcza naukowego rozwikłania konfliktu. Decydujące znaczenie ma tutaj odsłonięcie „tajemnicy" mechanizmów życia społecznego i sprzężonych z nim mechanizmów powstania i funkcjonowania świadomości ludzkiej[1]. Podważa to ostatnie rubieże, na których okopywał się dotąd i okopuje idealizm. Jednakże dla likwidacji konfliktu w skali społecznej same odkrycia naukowe nie wystarczą, podobnie jak same odkrycia nauk medycznych nie wystarczają dla obalenia wiary w zabiegi znachorów.

Przedstawiony przez nas dowód racji materializmu w oparciu o historię bywa jednak kwestionowany. Czy możliwe jest — pytają sceptycy — przez powołanie się na fakty historyczne ujawnić logiczną błędność, sprzeczność poglądów subiektywnego idealisty, który uparcie twierdzi, że świat cały, wraz z tymi historycznymi faktami i wraz z jego własnym ciałem stanowi tylko produkt jego psychiki? Czy możliwe jest wykazanie logicznego błędu obiektywnemu idealiście, który aprobuje wszelkie twierdzenia nauki i zgadza się ze wszystkimi faktami przytaczanymi przez materialistę, opatrując tylko każde z tych twierdzeń i każdą swoją zgodę sakramentalnym dodatkiem: „bóstwo tak zrządziło"? Otóż na takie „idealizmy" nie ma zaiste i być nie może logicznej kontrargumentacji. Lecz nie darmo ujęliśmy je w cudzysłów. Takie bowiem poglądy nie funkcjonowały nigdy i nie funkcjonują w społecznej świadomości jako żywotne systemy idealistycznej filozofii posiadające zwolenników i obrońców w dyskusjach światopoglądowych. Takich idealizmów nikt na serio nie głosi ani nie broni (chyba że w sztubackich przekomarzaniach się). Stanowią one fikcyjne modele. Idealizmy, z którymi historycznie ściera się materializm, były zawsze i są konkretne w tym sensie, że przypisują swoim duchom, absolutom, jaźniom określone funkcje w świecie, określone działania i na tej podstawie zalecają ludziom odmienne niż materialiści postępowanie w wielu bardzo konkretnych sytuacjach życiowych. Jeśliby tej różnicy nie było, spór między materializmem i idealizmem stałby się sporem jałowym, pustym. Sakramentalne: „bóstwo tak zrządziło" byłoby tylko retorycznym ozdobnikiem, jeśliby nie pociągało za so-

[1] Dokładniej o źródłach poznawczych i społecznych idealizmu czytelnik może znaleźć informacje w pracy F. Engelsa: *Rola pracy w procesie uczłowieczenia małpy* oraz w notatce W. Lenina: *W sprawie dialektyki* zawartej w jego „Zeszytach filozoficznych".

[1] Wrócimy do tej sprawy bardziej szczegółowo w rozdziale poświęconym istocie ludzkiej świadomości.

bą zaleceń działania różnych od zaleceń opartych o zdania tego ozdobnika pozbawionych. „Idealizmy" tego rodzaju okazałyby się w istocie „wstydliwymi materializmami", mówiłyby to samo o świecie, co materializm, tylko w innej terminologii. W ciągu pokolenia ludzie zapomnieliby prawdopodobnie o sporze i tym samym nastąpiłby jego kres.

Natomiast wszystkie konkretne postacie idealistycznych poglądów filozoficznych czynne w społecznej świadomości dawnych i współczesnych czasów zdecydowanie podważa przedstawiona powyżej szkicowo argumentacja odwołująca się do historii praktycznych działań i do rozwoju wiedzy ludzkiej.

3. POJĘCIE MATERII I JEGO ROZWÓJ

Rozwój nauk i praktyki nie tylko poświadcza słuszność materializmu. Powodował on także zmiany postaci materialistycznej filozofii. Wiedza o historii materializmu jest nieodzowna dla głębokiego zrozumienia jego współczesnej formy — materializmu dialektycznego i historycznego. Prześledzimy tę historię od strony przemian, jakim w jej toku uległo samo pojęcie materii, przemian definicji materii. Kolejne definicje materii zawierały w istocie skrótowe sformułowanie tezy o materialnej jedności świata, do którego dochodzono w kolejnych epokach historycznych. Dlatego ich znajomość pozwoli nam pogłębić omówioną w poprzednim podrozdziale problematykę.

Oto główne historyczne etapy rozumienia „materii".

W czasach starożytnych termin „materia" oznaczał to, z czego zbudowana jest przyroda, oznaczał to, co dziś nazwalibyśmy budulcem czy materiałem przyrody. Dla ówczesnych filozofów znamienne było to, że w różnorodności otaczającego ich materiału przyrody poszukiwali takich konkretnych, zmysłowo postrzegalnych substancji, które uosobiać miały jedność przyrody. Tak więc Tales z Miletu (624—547 p.n.e) dopatrywał się w wodzie jedności przyrody. Heraklit z Efezu (540—480 p.n.e.) — w ogniu. Woda *respective* ogień — oto materia *par excellence*. Z nich jako budulca powstaje całe bogactwo przyrody, wszystko w świecie to tylko różne postacie i przekształcenia tego budulca. Nieco później utrwaliło się przekonanie, że materia składa się z czterech „pierwiastków" (żywiołów): ognia, powietrza, wody i ziemi. Cała różnorodność przyrody jest skomponowana z połączeń tych czterech żywiołów w różne kombinacje. Mamy tu do czynienia z narodzinami abstrakcyjnego pojęcia materii obleczonego w zmysłowy konkret.

Szczytowe osiągnięcie starożytnego materializmu stanowiła atomistyczna koncepcja budulca przyrody. Dokonał się w jej ramach istotny postęp w przezwyciężaniu naiwnych wyobrażeń i pogłębienie abstrakcyjnego charakteru pojęcia materii. Przyroda bowiem składać się miała z atomów utworzonych z jednorodnego tworzywa, które nie miało zmysłowych odpowiedników, nie było żadnym z czterech żywiołów. Atomom przypisywano nieustanny ruch. Różnić się miały między sobą jedynie prędkością, wielkością i kształtem.

Zdać sobie winniśmy sprawę z tego, że wszystkie poglądy na materię reprezentowane w myśli starożytnej miały kontemplacyjny charakter, oderwane były od zadań praktycznego przekształcenia przyrody. Naiwnym i żywiołowym nazywamy odpowiadający im materializm.

W czasach nowożytnych materialiści nawiązali do starożytnych koncepcji. Poczynając jednak od Franciszka Bacona (1551—1626) badania nad materią zaczęto wiązać z zadaniami technologii, z naukowymi badaniami przyrodniczymi. Takie podejście zrodziło pojmowanie materii jako „ogółu ciał", gdzie przez „ciało" rozumiano abstrakcyjne obiekty zespolone między sobą prawami mechaniki, podległe tym prawom. Pojęcie „ciała" stało się uosobieniem materialnej jedności świata. Wszystkie bowiem zjawiska przyrody poczęto traktować jako zespoły ciał poruszających się według praw mechaniki. Jednocześnie znamienne dla tego okresu są próby wskazania atrybutów[1] ciał, które różnią ciała od dusz, umysłów itp. Pojawiły się tendencje do definiowania materii, czyli ogółu ciał za pomocą formuł, w których wyliczano te atrybuty jako specyficzne cechy przysługujące tylko temu, co materialne, w odróżnieniu od tego, co nie jest materialne. Materializm odpowiadający takiemu pojmowaniu materii nazywamy mechanistycznym.

W czasach współczesnych przez materię rozumie się to, co istnieje niezależnie od ludzkiej świadomości i zdol

[1] Atrybut — cecha przysługująca niezmiennie danej rzeczy, istotna dla jej istnienia, w sposób konieczny trwale z nią związana.

że formuła typu „materia — to obiektywny byt (lub: obiektywna rzeczywistość) dany(a) nam we wrażeniach" jest definicją w klasycznym, arystotelesowskim sensie, gdzie „byt" („rzeczywistość") stanowiłby pojęcie o zakresie szerszym od zakresu pojęcia „materia" (najbliższy rodzaj), a pozostałe terminy formuły podawały różnicę gatunkową, tj. wyróżniały z klasy wielu bytów podklasę bytów materialnych stanowiącą część właściwą tej pierwszej. Takie bowiem pojmowanie tej formuły kryje w sobie — nieuświadomioną najczęściej — przesłankę dualizmu. Zakłada przecież traktowanie rzeczywistości jako zbioru, w którym elementy idealne, duchowe istnieją samodzielnie obok elementów materialnych. Tymczasem materializm przeczy właśnie samodzielnemu, niezawisłemu od materii, odrębnemu istnieniu czegokolwiek innego niż materia. Myśli, wrażenia – to, co idealne, psychiczne – istnieją nie samodzielnie, nie obok materii, lecz jedynie w materii, jako jej funkcja. Inaczej można to samo wyrazić posługując się tradycyjnym w filozofii terminem „substancja", rozumianym w sensie czegoś, co istnieje samoistnie, samodzielnie. Interpretacja definicji materii w sposób arystotelesowski sugeruje, iż formuła ta pozwala wyróżnić substancję materialną od innych, duchowych substancji. A przecież materializm uznaje istnienie jednej tylko substancji — materii. Myśli, zjawiska duchowe nie istnieją substancjalnie. I tutaj m. in. (a nie w brzmieniu słownym samej definicji) stanowisko Lenina jest gruntownie różne od millowskiego. Mill uznaje wyraźnie odrębne istnienie bytu-materii od bytu-umysłu. Formułę definicyjną traktuje jako spełniającą wymogi klasycznej nauki Arystotelesa o definicji. Lenin odrzuca takie traktowanie. „Byt" i „materia" nie mają dla niego różnych zakresów. Treść tej formuły sprowadza się więc dla niego do wskazania, że zjawiska świadomości istnieją jedynie jako wytwór i funkcja materii, że są wtórne w stosunku do niej, nie istnieją poza nią.

U Lenina następuje jasne uświadomienie tego faktu; iż nowe zdobycze przyrodoznawstwa, a zwłaszcza fizyki na przełomie XIX i XX wieku, wymagają zdecydowanie porzucenia mechanistycznego rozumienia materii i wykroczenia poza mechanistyczny etap materializmu. Chociaż wielu marksistów poddawało krytyce ówczesny pozytywizm, tylko Lenin dostrzegł, że skłonność wielu przyrodników (w tym wybitnych fizyków) do idealistycznej filozofii pozytywistycznego pokroju nie jest tylko i głównie skutkiem ulegania naporowi starych

idealistycznych doktryn. U podstaw tych skłonności leżą trudności poznawcze w samej fizyce, na które natknęła się w związku ze zdecydowanym wykroczeniem w teorii i w eksperymencie poza utarte szlaki klasycznej mechaniki. Tradycyjny materializm nowożytny okazał się bezsilny w obliczu tych trudności.

Fizyka wstąpiła wówczas zdecydowanie w fazę odkryć takich struktur i przekształceń prawidłowych przyrody, które żadną miarą nie dawały się wcisnąć w pojęciowe schematy „ciał" podległych klasycznej mechanice. W ciągu XX wieku odkryć takich nagromadziło się bardzo wiele. Wymieńmy dla przykładu chociażby ujawnienie takiego zjawiska, jak przekształcenie się cząstek elementarnych posiadających masę spoczynkową w cząstki jej pozbawione (kwanty promieniowania), bądź ujawnienie falowych własności materii. Wielu fizyków (w tym często najznakomitsi) nawykłych do kojarzenia materialności z ciałami w sensie mechaniki klasycznej, przejawiało skłonność do niesłusznego traktowania tych zjawisk nie jako odkryć nowych, nieznanych dotąd właściwości materii, nowych jej przekształceń, lecz jako przejawów zaniku materialności[1].

W oparciu o analizę kontrowersji wyrastających w toku tego rodzaju odkryć Lenin skonkretyzował tezę sformułowaną niegdyś w sposób ogólny przez Engelsa, że materializm filozoficzny i samo pojęcie materii ulegają zmianom wraz z nowymi zdobyczami nauki. Absolutyzacja właściwości materii, jej struktur i budowy odkrytych przez naukę wcześniejszego etapu rozwojowego prowadzić musi do błędów i do zajwisk kryzysowych w materializmie wówczas, gdy nauka posunie się naprzód. Dlatego też materializm nie może wiązać się bezwzględnie z przypisaniem materii jakichkolwiek cech prócz tej, że materia jest pierwotna w stosunku do świadomości.

---

[1] Dla zjawisk typu przekształcenia pary: elektron — pozyton w kwanty energii promienistej utrwaliła się w naukowej terminologii fizyki i weszła do podręczników nazwa *„annihilacja"*. Nazwa ta, jeśli przełożyć ją dosłownie, znaczy po prostu unicestwienie. Jej rodowód płynie stąd, że zjawiska tego typu fizycy, którzy je badali, traktowali początkowo na serio jako przejaw unicestwienia materii. Zaś idealistyczna filozofia skwapliwie ogłaszała, że odkrycie takich zjawisk obala ostatecznie materializm. Dzisiaj fizycy z reguły są w pełni świadomi, że następuje tutaj nie unicestwienie materii, lecz unicestwienie pewnej jej postaci, przemiana w inną postać, a nie przemiana w „nic".

Badania Lenina nad powiązaniami historii materializmu z odkryciami nauk przyrodniczych pozwoliły m. in. głęboko zrozumieć, że w całokształcie kontrowersji materializmu i idealizmu (oraz w ewolucji treści kategorii „materii") podstawową rolę odgrywa metodologiczna, gnozeologiczna strona sprawy. Znaczenie tej strony sprawy oświetlone zostało przede wszystkim na gruncie polemiki z pozytywizmem nawiązującym do D. Hume'a (1711—1776) i I. Kanta, z idealistycznym nurtem empiryzmu. Tutaj bowiem przejrzyście owa kontrowersja układa się w płaszczyźnie: czy wrażenia i świadomość w ogóle łączą człowieka z materialnym światem, czy też stanowią one przegrodę nie do przebycia pomiędzy tym, co psychicznie (myślą), a światem istniejącym obiektywnie.

Zilustrujmy tę kwestię porównując raz jeszcze stanowisko Lenina ze stanowiskiem Milla. Obaj przyjmują dla „materii" tę samą formułę definicji. Ale jest między nimi różnica radykalna. Mill solidaryzuje się od strony metodologicznej w pełni i otwarcie z Berkeleyem: w doświadczeniu — głosi — mamy do czynienia tylko z wrażeniami, one tworzą nasz świat. W konsekwencji twierdzi, że nie ma możliwości naukowego uzasadnienia („dowodu zewnętrznego" — wg jego wyrażenia) słuszności materializmu i samego istnienia materii. Przekonanie o istnieniu materii, o tym, że przyroda jest źródłem i przyczyną naszych wrażeń każe się nam oprzeć wyłącznie na wierze płynącej z wrodzonej człowiekowi intuicji, na wrodzonej ponoć naszej psychice konieczności wierzenia w istnienie świata zewnętrznego[1]. Tak więc dąży on systematycznie do skonstruowania wiedzy o świecie w drodze badania wrażeń samych w sobie, z założenia od świata oderwanych oraz w drodze refleksji nad rzekomo wrodzoną umysłowi psychologiczną koniecznością wiary w materię. Mill pragnie więc być materialistą na gruncie idealistycznej metodologii. Pozycja Lenina jest wręcz przeciwstawna. Odrzuca spekulacje o wrażeniach od świata oderwanych, czyni metodologicznym punktem wyjścia badanie świata materialnego i materialnych czynności człowieka, by w oparciu o to zrozumieć także charakter psychicznego odbicia.

Epokowe znaczenie dokonań Lenina w badaniach nad filozoficznym pojęciem materii polega na tym, że w oparciu o analizę nowych zdobyczy przyrodoznawstwa i tendencji rozwojowych przez te zdobycze otwartych oraz analizę filozoficznych implikacji odkryć przyrodniczych wydobył on jasno nowe treści w rozumieniu tego pojęcia odpowiadające nowemu etapowi rozwoju materializmu zapoczątkowanemu przez Marksa i Engelsa.

Poświęćmy, na koniec, kilka uwag dwu często spotykanym we współczesnej literaturze filozoficznej propozycjom definiowania kategorii „materia". Są to propozycje, których zasadność, a zwłaszcza stosunek do tradycji leninowskiej, budzi wiele nieporozumień.

Pierwsza z tych propozycji wprowadza definicję następującą: „Materia — to byt fizyczny". Najczęściej hołdują jej filozofowie z kręgów neopozytywistycznych. Niekiedy bywa ona aprobowana również w pracach marksistów. Pomińmy w analizie tej formuły definicyjnej możliwość traktowania pojęcia „byt" jako najbliższego rodzaju, a pojęcia „fizyczny" jako różnicy gatunkowej (taka interpretacja zawiera w sobie akceptację dualistycznej przesłanki: obok bytów materialnych istnieją samodzielnie w świecie byty niematerialne). Pozostaną nam, zależnie od interpretacji, dwie możliwości. Z pierwszą będziemy mieli do czynienia wówczas, gdy wyrażeniami „to, co materialne" i „to, co fizyczne" posługiwać się będziemy w filozoficznym języku jako synonimami. Tak postępuje bardzo wielu filozofów (w tym niekiedy także Lenin)[1]. Formuła „materialne to to, co fizyczne" stanowi wówczas stwierdzenie równoznaczności słów, podobnie jak np. formuła „empiryczne to to, co doświadczalne". Można powiedzieć, że jest to definicja pozorna.

Z drugą możliwością mamy do czynienia wówczas, gdy przez wyrażenie „byt fizyczny" filozof rozumie otwarcie bądź domyślnie „byt fizykalny", czyli „to, co stanowi przedmiot badań fizyki jako nauki". Za takim postawieniem sprawy kryją się głębokie racje. Fizyka zajmuje szczególne miejsce wśród nauk, bada prawidłowości ruchu materii o powszechnym, podstawowym charakterze. Istnieją samodzielnie zjawiska materialne, które są tylko fizykalne. Natomiast wszelkie inne niż fizykalne zjawiska materialne (biologiczne, społeczne), aczkolwiek istnieją obiektywnie i odzwierciedlają się w naszej świadomości, zawsze złączone są z jakimiś procesami fizykalnymi. Z kolei materialne zjawiska społeczne zawsze złączone są z biologicznymi,

[1] J. St. Mill: *System logiki*. T. 1. Cyt. wyd., s. 93 i 97.

[1] Analogicznie jako synonimy bywają traktowane wyrażenia: „to, co psychiczne", „to, co duchowe", „to, co idealne".

nie istnieją od nich niezależnie. W tym sensie fizykę zasadnie jest traktować jako podstawową naukę o materii. W oparciu o to właśnie część marksistów skłonna jest akceptować wspomnianą definicję materii.

Jednakże przy tej interpretacji terminów wspomniana definicja budzi istotne merytotyczne zastrzeżenia. Aby zdać sobie sprawę z ich charakteru, zwróćmy uwagę, że funkcjonuje ona często w ramach poglądu, iż fizyka jest jedyną i wszechobejmującą nauką o materii, materialna zaś jedność świata polegać ma na tym, że wszystkie zjawiska mogą być zredukowane do zjawisk fizykalnych. Od strony metodologicznej pogląd taki wyraża się w postulacie-przekonaniu, że wszystkie zjawiska należy sprowadzać do fizykalnych, że tylko wówczas uzyskujemy pełną i ostateczną wiedzę o nich. Następnie ten postulat redukcji znajduje przeważnie przedłużenie wewnątrz samej fizyki. Żąda się sprowadzenia wszystkich fizykalnych procesów i zjawisk do jednolitego substratu opisywanego przez teorię mikroświata, posiadającego uniwersalne właściwości struktury i dynamiki. Ten substrat stanowić ma materię *par excellence*.

Tego rodzaju koncepcję filozoficzną nazywać się zwykło fizykalizmem. Prowadzi ona, jako koncepcja filozoficzna, do konsekwencji zbieżnych z koncepcjami mechanistycznego materializmu, z tą tylko różnicą, że zakotwiczonych o inne fizykalne zjawiska (nie „ciała" i prawa klasycznej mechaniki, lecz np. pola i prawa kwantowej mechaniki). Prowadzi również nieuchronnie do wyznawania „idealizmu od góry", bowiem postulat zredukowania zjawisk społecznych i świadomościowych do procesów mikroświata pozostaje platonicznym hasłem, służącym często do nadania pozorów naukowości fantazjom. Do takich fantazji należą np. twierdzenia, że za wojny czy kryzysy odpowiedzialne są określone ruchy elektronów.

Rzecz prosta, w takim „redukcjonizmie" zawarta jest także tendencja bardzo cenna poznawczo i płodna. Każdorazowe odkrycie możliwości zredukowania jakichś procesów materialnych do fizykalnej postaci ma wielkie znaczenie teoretyczne i praktyczne, stanowi potwierdzenie materialnej jedności świata i pozwala nam odtwarzać i wytwarzać wiele procesów i zjawisk przyrody. Ale redukcja taka nie likwiduje bogactwa procesów przyrody, a jedynie ujawnia istnienie między nimi prawidłowych więzi. Materia ma struktury nie tylko

mikrofizykalne i nie tylko fizykalne. Materializm bada przyrodę taką, jaka ona jest, w całym jej bogactwie. Engels już przed stu laty zwracał uwagę na bezzasadność dążeń przyrodoznawstwa do znalezienia jednolitej materii jako takiej[1].

Niekiedy używa się określenia, że materia jest „bytem artykułowanym", tj. rozczłonkowanym, ustrukturowanym prawidłowo. Jest to określenie trafne. Ale rozczłonkowanie materii jest różnorodne: fizykalne, chemiczne, biologiczne, ekonomiczne itd. Nie ma żadnych racji, by procesy fizykalne uznać za bardziej materialne niż np. procesy biologiczne. Nie tylko fizyka, lecz w równej mierze i nie gorzej cały zespół nauk przyrodniczych i społecznych bada różnorodność obiektywnej rzeczywistości odzwierciedlającej się w myślach poprzez zmysły. Odzwierciedlają się w nich nie tylko fizykalne struktury pól mezonowych czy elektromagnetycznych, lecz również struktury społecznych, materialnych współdziałań ludzi. Materia obejmuje sobą zarówno „materię fizykalną", jak „materię biologiczną" — tj. życiowe procesy organizmów, jak wreszcie „materię społeczną" — tj. struktury i prawidłowości przekształceń społecznych materialnych współdziałań ludzi. Nie ma podstaw przypuszczać, iż wszystko to „redukuje się" do „ostatecznej materii" połowej, tak samo jak okazało się, że nie redukuje się do „ostatecznej materii" ciał klasycznej mechaniki.

Przejdźmy do drugiej propozycji. Za reprezentatywną przyjmiemy tu definicję: „Materia — to byt będący w ruchu, w czasie i przestrzeni oraz podlegający prawidłowości (zdeterminowany)". Ogólnie, chodzi o propozycje definiowania materii przez wyliczenie atrybutów materii przysługujących. Zwolennicy takich definicji skłonni są przeważnie za pomocą formuł o podobnej budowie definiować także ducha (na przykład: „Duch — to byt, któremu przysługuje wolność").

Niewątpliwie materii przysługują liczne atrybuty, m. in. wyżej wyliczone. Znajomość atrybutów, ich badanie wzbogaca naszą wiedzę o świecie, o materii, ma wielką doniosłość poznawczą, filozoficzną. Formuły lansowane tutaj jako definicje są z reguły zdaniami prawdzi-

[1] Por. F. Engels: *Dialektyka przyrody*. W: K. Marks, F. Engels: *Dzieła*. T. 20. Warszawa 1972, s. 613.

wymi o materii. Jednakże, jak wiadomo, nie każde zdanie prawdziwe o jakimś przedmiocie jest poprawną definicją tego przedmiotu. Prawdziwe zdanie: „woda jest mokra" nie jest definicją wody. Nie prawdziwość więc formuł rozważanego typu, lecz ich uznanie za definicję materii jest wątpliwe co najmniej z dwóch racji (pomijamy tu znów jako nieciekawą możliwość wiązania ich akceptacji z dualistyczną przesłanką):

Po pierwsze — wbrew pozorom, podawane formuły nie pozwalają oddzielić od siebie wyraźnie zjawisk świadomościowych od zjawisk materialnych. Zjawiskom świadomościowym przecież, skoro są funkcją i wytworem materii, przysługują także wszystkie podstawowe atrybuty materii. Niegdyś wyobrażano sobie, że świadomość istnieje poza czasem i przestrzenią. Ale to tylko fantazja idealistów. Myśl ludzka jest tam, gdzie ludzie — w czasie i przestrzeni. Podlega nieustannemu ruchowi i podlega prawidłowościom. Myśl nie jest wprawdzie zlokalizowana punktowo, ale dziś znamy wiele zjawisk fizykalnych, które również nie są punktowo zlokalizowane.

Po drugie — od stuleci toczy się w filozofii spór o charakter samych atrybutów figurujących w takich definicjach, spór o to, czy owe atrybuty są materialne czy idealne, czy przysługują samej przyrodzie czy też świadomość wkłada je w przyrodę, narzuca je przyrodzie. Oto na przykład Kant traktował ruch, czasoprzestrzenność i prawidłowość jako wewnętrzne właściwości (formy) umysłu. Odmawia natomiast tych atrybutów „rzeczom samym w sobie", to jest bytom istniejącym poza naszą świadomością. Jeśliby na gruncie jego filozofii przyjąć formułę: „materia — to to, co jest w ruchu, w czasie i przestrzeni oraz co podlega prawidłowościom", materią byłyby zjawiska naszej świadomości, a nie to, co istnieje niezależnie od świadomości. Według filozofii neotomistycznej ruch jest czymś nadanym materii przez Boga, jest manifestacją obecności tego, co boskie w przyrodzie. W tej sytuacji, aby definicje materii przez atrybuty były sensowne, należałoby uprzednio założyć materialny charakter atrybutów. Lecz wówczas w definicjach tych ukryte jest błędne koło („materia — to to, czemu przysługuje materialny ruch" itp.).

W istocie rzeczy stanowisko materializmu można równie dobrze wyrazić za pomocą formuły: „świat jest poruszającą się materią", jak za pomocą formuły: „świat jest materialnym ruchem"; podobnie — za pomocą formuły: „świat jest materialną strukturą czasoprzestrzenną". Lenin, w przeciwieństwie do Kanta, uważał, że „[...] uznanie obiektywnej prawidłowości przyrody i w przybliżeniu wiernego odbijania się tej prawidłowości w głowie ludzkiej jest materializmem"[1].

4. MATERIALISTYCZNE I IDEALISTYCZNE POJMOWANIE PRAWIDŁOWOŚCI ŚWIATA I WOLNOŚCI

Praktycznie wszyscy materialiści — łącznie z marksistami — stoją na stanowisku determinizmu, tj. poglądu, że wszelkie zjawiska i procesy w świecie podlegają prawom, przebiegają w sposób prawidłowy, że nie ma zjawisk, które występowałyby bez przyczyny, wbrew prawidłowościom, mocą czystego przypadku[2], przy czym jednakowe przyczyny wywołują zawsze jednakowe skutki. U podstaw materialistycznego determinizmu leży teza, że przyroda podlega swoim własnym prawidłowościom, nie wniesionym do niej z zewnątrz przez ludzkie poznanie czy przez nadprzyrodzone duchy. Prawidłowościom podlegają także zjawiska świadomościowe. Jednakże te prawidłowości mogą być (i dla celów poznawczych — winny być) zredukowane do prawidłowości procesów materialnych, które dane zjawiska świadomościowe warunkują.

Pogląd utrzymujący, że istnieją zjawiska wyłączone spod uniwersalnej więzi prawidłowości świata nazywamy indeterminizmem. Otwarcie głosi go wiele doktryn idealistycznych.

Indeterminizm, wyróżniając w świecie kategorię zjawisk wyłączonych z prawidłowej więzi, z reguły przeczy tym samym materialnej jedności tego świata. Jest tak niezależnie od tego, czy kategorii tej nada nazwę cudów i przypisze ingerencji absolutu, która łamie prawa

---

[1] *Materializm a empiriokrytycyzm*. Cyt. wyd., s. 175.

[2] Podkreślamy — mocą czystego przypadku. Determinizm jest do pogodzenia z uznaniem obiektywnego występowania zjawisk przypadkowych pod warunkiem, że przypadkowości nie traktuje się jako czegoś wykluczającego przyczynowość. Tak właśnie sprawę przypadkowości ujmuje filozofia marksistowska. Informację w tej kwestii czytelnik znajdzie w *Dialektyce przyrody* Engelsa (K. Marks, F. Engels. *Dzieła*. T. 20. Warszawa 1972, s. 574—578), a w powiązaniu ze sporami w fizyce współczesnej w książce D. Bohma *Przyczynowość i przypadek w fizyce współczesnej*. Warszawa 1961.

przyrody, czy nada jej nazwę czystych przypadków i będzie starannie unikać odwoływania się do bogów i duchów, czy — jak to ma miejsce u ateistycznych egzystencjalistów — nada im nazwę egzystencji ludzkiej przyrodzie totalnie przeciwstawnej. We współczesnej filozofii znajdziemy postacie indeterminizmu, które próbują oprzeć się o swoistą interpretację niektórych odkryć przyrodoznawstwa i jego trudności rozwojowych[1].

Idealizm może być i bywa również deterministyczny. Od materializmu różni go wówczas nie negowanie powszechnej prawidłowości świata, lecz przypisywanie jej z gruntu odmiennego charakteru. Tym zagadnieniem zajmiemy się nieco dokładniej.

Rozpowszechnione są idealistyczne poglądy, które, nie kwestionując występowania w przyrodzie prawidłowości, przypisują jej idealny charakter, uznają ją jako przeciwstawną przyrodzie jako takiej, za wtręt w przyrodzie obcy. Prawidłowość ma być czymś wniesionym w amorficzną materię, czymś jej narzuconym, ma stanowić przejaw boskości, absolutu, ducha w przyrodzie. Takie poglądy przyoblekają się w różne kształty. Zalążkowo zawarte są już w obrazowych mitach o bogach, którzy porządkują pierwotny chaos. W postaci rozwiniętej i abstrakcyjnej mamy z tymi poglądami do czynienia w ciągu wieków w tych doktrynach filozoficznych, które prawidłowości i przyczynowości zjawisk przyrodniczych i społecznych przypisują, w rozmaity sposób finalistyczny charakter, tj. interpretują je jako przejaw celowego, zamierzonego organizowania układu i biegu zjawisk w świecie.

Najbardziej przejrzystą idealistyczną interpretację przyczynowości i prawidłowości odnajdujemy w nowożytnych doktrynach subiektywno-idealistycznych. Sławą cieszą się tu koncepcje Hume'a i Kanta, którym hołduje wielu filozofów współczesnych, zwłaszcza neopozytywistów, i które wpływają na wielu przyrodników i humanistów. Hume wręcz zaprzeczył obiektywnemu istnieniu przyczynowości. Ogłosił on, iż przyczynowość jest kategorią psychologiczną, jest nazwą dla myślowego nawyku oczekiwania, iż po zjawisku A nastąpi zjawisko B, który wytwarza się w ludzkiej psychice wówczas, gdy człowiek wielekroć doświadczał następstwa tych zjawisk po sobie w czasie.

[1] Przykładem mogą tu być poglądy zasadzające się na swoistej interpretacji mechaniki kwantowej, które głoszą, że w mikroświecie króluje „czyste prawdopodobieństwo" bądź, bardziej obrazowo, że cząstkom elementarnym przysługuje „wolna wola".

Nawyk ten — oto cała treść przyczynowości i prawidłowości. Kant natomiast twierdził, iż przyczynowość i prawidłowość są atrybutami naszego intelektu. Nie zgadzał się, iż są one nawykiem, czyli czymś nabytym. Od początku tkwić mają w logicznym mechanizmie wszelkiego intelektu jako takiego. Mówił wprost: rozum dyktuje prawa przyrodzie. U obu ostatecznie przyczynowość zostaje oderwana od obiektywnego oddziaływania na siebie zjawisk i procesów przyrody.

Wszelki materializm pojmuje przyczynowość i prawidłowość jako obiektywne przejawy więzi samych zjawisk. Marksistowski materializm dokonał odkrycia, iż w praktyce materialnej, w materialnym oddziaływaniu człowieka na przyrodę tkwi źródło wytworzenia się w świadomości ludzkiej samego pojęcia związku przyczynowego, prawidłowości. Człowiek w praktyce, a nie w wyniku biernego obserwowania zjawisk przyrody kolejno uderzających jego zmysły, wytwarza sobie pojęcie przyczyny i skutku, tworzy abstrakcyjne odbicie powiązania zjawisk niezależnego od jego myśli. Ważkiego argumentu na rzecz materialistycznego rozumienia przyczynowości, przeciwko koncepcji typu hume'owskiego, dostarczyła w wieku XX mechanika einsteinowska, dowodząc, że czasowe następstwo fizykalnych zjawisk jest organicznie zespolone z ich oddziaływaniem w przestrzeni.

Tak oto spór między materializmem i idealizmem toczy się nie tylko o to czy materia jest, czy nie jest zdeterminowana, lecz także i głównie o to, czy prawidłowości świata mają materialny czy idealny charakter.

Jeszcze ostrzej spór analogiczny ma miejsce w kwestii wolności. Wolność, w przeciwieństwie do ruchu, czaso-przestrzenności czy zdeterminowania, które tak czy owak przysługiwać mają materii, traktowana jest przez idealistów chronicznie jako atrybut ducha, świadomości, całkiem obcy materii. Wolność właściwa duchowi stanowić ma o zasadniczej jego odrębności od materii wolności pozbawionej.

Według popularnych, „nieskażonych filozoficznym mędrkowaniem" wyobrażeń, zwykło się traktować wolność jako absolutne zaprzeczenie konieczności, prawidłowości i przyczynowości w przyrodzie i społeczeństwie. Prawdziwie wolny czyn, prawdziwie wolna decyzja wydaje się czymś, co nie jest niczym materialnym uwarunkowane, nie zależy od prawidłowości świata i nie mieści się w jej ramach, czymś, co podejmowane w identycznych materialnych okolicznościach

zewnętrznych i wewnętrznych (przy tymże stanie otoczenia i ciała) może być zasadniczo różne. Istnienie wolności stanowić ma oczywistą manifestację indeterminizmu, który rozciągać się ma w każdym razie na świadomą komponentę życia ludzkiego. Konsekwentna afirmacja determinizmu pociągać ma za sobą nieuchronnie zaprzeczenie istnienia wolności, czy też potraktowanie jej jako złudzenia naszej świadomości.

Krytyczna refleksja ujawnia prostactwo takich popularnych wyobrażeń. Dlatego w naiwnej postaci nie znajdują one poparcia nawet w skrajnie idealistycznych doktrynach. Nie mogą one się ostać, prowadzą bowiem do licznych nierozwiązalnych sprzeczności. Oto kilka najbardziej znanych spośród tych sprzeczności, które umownie nazwiemy „antynomiami wolności".

1. Jeśli zaprzeczymy prawidłowości przyrody, czy też dopuścimy możliwość jej łamania przez „wolne" decyzje, wolność ukazuje się iluzoryczna. Podkopaliśmy bowiem możliwość wcielania decyzji w życie, ich wpływu na bieg rzeczy. Cóż nam z „wolnej" decyzji napicia się wody, skoro nie mamy żadnej gwarancji, że uda się nam uchwycić szklankę i że strumień — kpiąc z nas — nie przeniesie się nagle sam bądź nie zostanie przeniesiony przez „wolną" decyzję drugiej osoby od nas niezależną na przykład na Księżyc. Czy nie należy przyznać racji Holbachowi, że kara śmierci byłaby nonsensem, jeśliby nie wpływała przyczynowo w sposób odstraszający na postępowanie innych ludzi? A przecież, jeśliby każdy człowiek obdarzony był „wolnością" wykluczenia przyczynowego wpływu, stalibyśmy w obliczu takiej właśnie sytuacji. Czyż więc zdeterminowanie świata nie okazuje się warunkiem istnienia wolności? A skoro tak, czy sama „wolność" — w rozumieniu indeterministów — nie jest ułudą?

2. Jeśli konsekwentnie uznawać istnienie wolności w sensie przypisania człowiekowi nieuwarunkowanych niczym wyborów postępowania, prowadzi to do następstw zaskakujących. Charakterystyczne są tu losy współczesnych poglądów egzystencjalistycznych, których zwolennicy czynią z tak pojmowanej ludzkiej wolności węzłowy punkt ich filozofii egzystencji ludzkiej. I dochodzą w różnych wariantach do wniosku, któremu — przy ich przesłankach — nie sposób odmówić poprawności: to, że człowiek jest nieuleczalnie wolny sprawia, iż jego życie jest nieustannym pasmem męki, trwogi, iż los jego jest tragiczny. Czemu? Człowiek bowiem nie może nie wybierać nieustannie swo-

jego postępowania, nie może nie dokonywać „wolnych" wyborów, a jednocześnie pozbawiony jest kompletnie jakichkolwiek kryteriów wyboru. Istnienie takich kryteriów i kierowanie się nimi zaprzepaszczałoby, w mniemaniu egzystencjalistów, wolność wyboru. Nie ma obiektywnych prawidłowości ludzkich działań indywidualnych i społecznych, które mogłyby stanowić oparcie, busolę dla podejmowania i wcielania w życie decyzji. Człowiek jest więc skazany na wolność, a nie wie, co z nią począć. Stąd właściwy mu chroniczny stan „metafizycznego lęku". Ostatecznie staje się ofiarą decyzji całkiem przypadkowych. W innych wersjach — człowieczy wybór tylko pierwotnie jest niczym nieuwarunkowany, a każdy dalszy jest już w niewoli decyzji powziętych poprzednio, nieodwracalnych okoliczności przez poprzednie wybory stworzonych. Stopniowo prowadzi to do unicestwienia możliwości wyborów — „wolność" dusi samą siebie w trakcie korzystania z niej. Tak czy owak złudzeniem okazuje się podważenie determinizmu, a wolność — czymś deklaratywnym.

3. Jeśli „wolne" decyzje mają mieć jakiś wpływ na bieg świata, mają nań oddziaływać w sposób określony, przeciwstawienie wolności — przyczynowości nie może być konsekwentnie przeprowadzone. Sama wolność musi więc być, czy kto tego pragnie czy nie, rozpatrywana jako przyczyna określonych zjawisk, jej badacz zmuszony jest do doszukiwania się prawidłowości w działaniu wolności i przyczyn jej powstawania[1]. W czasach współczesnych niektórzy filozofujący fizycy lokalizują wolność jako przyczynę zjawisk w samej przyrodzie: „wolną wolę" przypisują cząstkom elementarnym (np. elektronom). Ta tkwiąca w cząstce elementarnej „wolna wola", jeśli cząstka jest składnikiem ludzkiego organizmu, staje się w wyniku złożonego łań-

[1] Antynomia ta dobitnie występuje na przykład w następującej wypowiedzi Kanta: „*Wola* jest rodzajem przyczynowości istot żyjących, o ile są rozumne, a *wolność* byłaby tą własnością tej przyczynowości, dzięki której może ona działać niezależnie od obcych *skłaniających* ją przyczyn: tak jak *przyrodnicza konieczność* jest właściwością przyczynowości wszystkich istot bezrozumnych, że do działania skłania je wpływ obcych przyczyn". „[...] wolność, jakkolwiek nie jest własnością woli, [polegającą na działaniu] według praw przyrody, nie jest jednak wskutek tego czymś prawu zgoła niepodlegającym, lecz musi raczej być przyczynowością według niezmiennych praw, jakkolwiek szczególnego rodzaju; inaczej bowiem wolna wola byłaby niepodobieństwem (*Unding*)" (I. Kant: *Uzasadnienie metafizyki moralności*. Warszawa 1971, s. 86).

cucha prawidłowych oddziaływań (których istnienie fizyk afirmuje) współodpowiedzialna za ludzkie czyny. Może ona powodować ostatecznie nawet takie zjawiska społeczne, jak wojny, kryzysy itp. Jak widać, także tutaj wolność zespolona zostaje z bezradnością człowieka wobec żywiołu świata, bezradnością tkwiącą w elektronach, z których zbudowany jest jego organizm.

Idealistyczne próby rozwiązania antynomii wolności i zdeterminowania polegają z reguły na wprowadzeniu spekulatywnych podziałów świata i człowieka na dwie części rozłączne: wolną i zdeterminowaną. Przejrzyście to jest widoczne w przytoczonym w przypisie fragmencie z dzieła Kanta: wolność ma być przyczynowością według praw „szczególnego rodzaju", absolutnie różnych od przyrodniczej konieczności. Ogólnie biorąc w doktrynie swojej Kant dzieli świat (i człowieka) na zjawiska i rzeczy same w sobie. Człowiek jako zjawisko przyrody podlegać ma ścisłemu determinizmowi. Ale jest on również „rzeczą samą w sobie", i w tym właśnie drugim wcieleniu przysługuje mu bezwzględna wolność. U tomistów i neotomistów człowiek składa się z ciała i duszy. Jako ciało jest zdeterminowany. Oporę wolności stanowi niematerialna dusza. I u nich więc, tak jak u Kanta, sfera wolności rozciąga się poza przyrodą, w świecie nadprzyrodzonym. Jednakże podział podobnego typu narzucić można samej przyrodzie, a po dokonaniu takiej operacji ogłaszać, że wolność ludzka daje się „wyprowadzić" z właściwości przyrody. W ten właśnie sposób postępują „fizyczni" idealiści przypisując cząstkom elementarnym dualizm podlegania fizykalnym prawidłowościom i posiadania „wolności wyboru". Analogicznie już w starożytności Epikur zezwalał atomom podległym prawom przyrody odchylać się od czasu do czasu w sposób niczym niezdeterminowany od toru przez te prawa wytkniętego.

Spekulatywność takich podziałów ujawnia się w tym przede wszystkim, iż więź między wolną i zdeterminowaną częścią świata i człowieka ich propagatorzy programowo ogłaszają za niepoznawalną, nieprzenikniona dla ludzkiej wiedzy, za „tajemnicę". „Tajemnica" jako filozoficzna kategoria powołana jest do zawoalowania bezradności w rozwiązywaniu antynomii. Lecz, obok deklaracji o „tajemnicy", idealiści wypowiadają jednak coś pozytywnego o tej więzi, i to coś niezwykle znamiennego i ważkiego, co jest typowe dla metody ich podejścia do rozwiązywania trudności filozoficznych. Ogłaszają mianowicie na dziesiątki sposobów wolność za coś pierwotnego w stosunku do

zdeterminowania przyrody, podejmują próbę genetycznego i logicznego wyprowadzenia zdeterminowania z wolności.

Tak więc u Tomasza z Akwinu Bóg z wolnej woli rozumnej tworzy świat z jego prawidłowościami; same prawidłowości mają być wcieleniem w przyrodę wolności boskiej decyzji raz mądrze powziętej; u człowieka grzeszne i zdeterminowane ciało podlega wolnej duszy. Za tajemnicę uznany jest jedynie mechanizm tworzenia świata, jedynie sposób wpływu duszy na ciało, a nie same „fakty" tworzenia i wpływu. U Kanta rozum — rzecz sama w sobie i siedlisko wolności — dyktuje prawa przyrodzie. Za niepoznawalne uznane jest nie to, że tego dokonuje, lecz to, jak tego dokonuje. U egzystencjalistów wolność jako podstawowy fenomen ludzkiej egzystencji tworzy ograniczenia, sytuacje ją unicestwiające. Bardziej złożona jest koncepcja Hegla, lecz kierunek rozwiązania ten sam: duch ma być od początku wolny, tyle że jego wolność jest abstrakcyjna i on sam o niej nie wie; determinizm świata stanowi produkt wolności ducha, jego wolnego czynu, za pośrednictwem którego dowiaduje się on, że jest wolny. Duch uświadamia sobie i urzeczywistnia własną wolność w drodze zrozumienia konieczności swoich czynów, rozwijanych przezeń nieodwracalnie. Wolność urzeczywistnia się w działaniu i poprzez działanie. Lecz za kwintesencję wszelkiego działania uznana jest aktywność ducha, aktywność myślowa. Dlatego wolność polega ostatecznie na duchowym panowaniu nad sobą samym przez zrozumienie konieczności rozwoju idei w świecie, konieczności utożsamionej z prawidłowością samego świata.

Materializm nie przeczy istnieniu wolności, ani nie twierdzi, iż polega ona na złudzeniu. Dokładniej: materialistów, którzy by to czynili, spotykamy w dziejach równie wyjątkowo, jak idealistów generalnie przeczących istnieniu jakichkolwiek prawidłowości w przyrodzie. Materializm natomiast zdecydowanie przeciwstawia się idealistycznej interpretacji wolności, jako tkwiącego rzekomo w jednostce pierwiastka, który jest podstawą dokonywania przez nią „wolnego" (w sensie niezdeterminowania) wyboru działań, jako „widzimisię". Idealiści uważają to — i na tle swoich założeń nie bez racji — za wrogość wolności. Dla materialistów prawidłowość materialnego świata i materialnego działania ludzi jest pierwotną, wolność zaś stanowi historyczny wytwór praktycznej działalności ludzi, ich walk o panowanie nad światem, wytwór rodzący się wraz ze świado-

mością i ze świadomym działaniem sprzężony. W tradycji materializmu wolność jest tożsama z władzą zdobywaną przez człowieka nad przyrodą w kolektywnym działaniu, opartą o znajomość prawidłowości świata i działania kolektywnego. *Homo naturae non nisi parendo imperat*[1] — oto sławny aforyzm F. Bacona wyrażający tę koncepcję. „Widzimisię" nie jest wolnością, lecz niewolą z pozorami wolności. „Wolność" egzystencjalistów jaskrawo i otwarcie stanowi taki pozór.

Dawny materializm prawidłowo ujmując w ogólności stosunek wolności do konieczności, nie był w stanie wyjaśnić, skąd i jak zrodziła się władza człowieka nad przyrodą, nie dostrzegał jej społecznego uwarunkowania i charakteru. Dlatego też u jego zwolenników zachowały się, nieuświadomione przez nich, ale dla nas dziś przejrzyście widoczne, elementy dualizmu. Dawny materializm traktował przecież tę władzę najczęściej jako coś tkwiącego w człowieku biologicznie, „z natury", jako coś gotowego w ludzkiej konstytucji psychicznej. Dopiero marksistowski materializm był w stanie prawidłowo wytyczyć kierunek przezwyciężania tej słabości (czerpiąc częściowo inspirację z idealizmu heglowskiego). Wolność została ujęta nie jako dana biologicznie człowiekowi, nie jako wrodzona właściwość jego „natury", lecz jako właściwość nabyta, a dokładniej — nabywana w toku historii. Ogólnie rzecz biorąc, opanowanie przyrody i społecznych okoliczności przez ludzi, a równolegle własnych czynów, następuje w wyniku rozwoju kolektywnego działania produkcyjnego, jest wytworem przemian w pracy i jej świadomej organizacji. Tak dzieje się zarówno w „filogenezie", czyli — tutaj — historii społeczeństw, jak również w ontogenezie, czyli rozwoju osobniczym jednostki. Niemowlę rodzi się jako niewolnik przyrody i działań swoich opiekunów, rodzi się bez świadomości. W toku czynności, działania w społeczeństwie i nabywania umiejętności panowania nad przedmiotami otoczenia oraz własnymi ruchami nabywa wolności już przez ludzkość uzyskanej (albo i popada w niewolę przez stosunki społeczne stworzoną) i rozwija ją wraz z innymi. Marks pisał niegdyś, iż człowiek bywa wolny w sensie materialistycznym „[...] nie przez negatywną moc unikania tego czy owego, lecz przez pozytywną moc zdobywania praw dla swej prawdziwej osobowości [...]"[2]. Engels zaś określał wolność jako

[1] Człowiek panuje nad przyrodą tylko będąc jej posłusznym.

[2] K. Marks, F. Engels: *Dzieła*. T. 2. Warszawa 1961, s. 161.

„[...] opartą o zrozumienie przyrodzonych konieczności władzę naszą nad nami samymi i nad przyrodą zewnętrzną" oraz jako „konieczny produkt rozwoju historycznego"[1].

Rozpowszechnione jest błędne mniemanie (także trafiające się w marksistowskich podręcznikach), jakoby filozofia marksistowska aprobowała wprost formułę Hegla: „wolność to uświadomiona konieczność". Tymczasem heglowskie rozumienie wolności jest przecież przeciwstawne materialistycznemu. Samo uświadomienie, sama praca duchowa nie daje żadnej wolności. Przypatrywanie się światu ze zrozumieniem nie czyni człowieka wolnym. Samą siłą woli czy wyobraźni nie uzyskuje się wolności. Uświadomienie sobie konieczności jest tylko przesłanką wolności, ale decydujące znaczenie ma materialne zawładnięcie okolicznościami, a jednocześnie i uświadamianie sobie konieczności następuje w wyniku praktycznych działań. O wolność trzeba walczyć przekształcając przyrodę, życie społeczne, swoją własną osobowość. Bez tego jest ona fantasmagorią. Wolny wybór czynów nie jest mniej, lecz bardziej jednoznacznie określony przez wiedzę o prawach przyrody, a zatem i przez same te prawa.

Podana przez nas charakterystyka wolności obudzić może jednak istotne wątpliwości i nawet rozczarowanie. Czy rzeczywiście ludzie walczyli przez wieki o „opartą o znajomość konieczności naszą władzę nad światem poprzez materialne działanie"? Co wspólnego z takimi abstrakcjami mają walki o społeczne, a zwłaszcza o polityczne wolności, które pochłonęły w toku dziejów tysiące ofiar? Otóż nasza abstrakcyjna formuła charakteryzuje tylko ogólny sens i ukierunkowanie nieskończonego i nigdy nie zakończonego procesu zdobywania wolności. Nie ma i być nie może absolutnego władania przez jednostkę czy ludzkość nad całym wszechświatem. Materialiści nie wierzą w boga, a tylko bogom taka wolność bywa przypisywana. Wolność, o którą ludzie walczą w poszczególnych epokach, ma konkretny i historyczny charakter. Jednostki i kolektywy ludzkie przedmiotem walki o wolność czynią opanowanie konieczności już w tym czy innym stopniu uświadamianych, lecz jeszcze nie opanowa-

[1] F. Engels: *Anty-Dühring*. W: K. Marks, F. Engels: *Dzieła*. T. 20. Warszawa 1972, s. 126. „Konieczność przyrodzona" jest tu rozumiana szeroko jako wszelka obiektywna prawidłowość przyrody, funkcjonowania organizmu ludzkiego i funkcjonowania życia społecznego.

nych w praktyce, ciążących jako żywioł nad ludźmi, chociaż ich zrozumienie wskazuje, iż przesłanki dla ich opanowania już ludzkość wytworzyła. Takie konieczności są wrogie wolności. W ostatnich tysiącleciach walki o wolność nabrały klasowego charakteru. Rzecznikiem tych walk stawały się kolejno klasy, które były organizatorami działań prowadzących do rozszerzenia panowania człowieka nad przyrodą. Ważnym syntetycznym wskaźnikiem tego panowania, jego rozszerzenia, jest uzyskiwanie wyższej niż to miało miejsce poprzednio wydajności pracy społecznej. Wzrost tej wydajności otwiera bowiem drogę pełniejszemu zaspokojeniu potrzeb odczuwanych przez ludzi. Klasy społeczne nadawały i nadają konkretną treść hasłom wolności, one nakierowują czyny milionowych rzesz ludzi na łamanie wrogich konieczności, tj. takich więzów społecznych, które przeżyły się, stały się przeszkodą w rozszerzeniu panowania ludzi nad otoczeniem i samym sobą.

Takimi wrogimi koniecznościami stały się niegdyś (i są w niektórych rejonach świata do dziś) feudalne stosunki produkcji i ich ideologiczna nadbudowa. Dziś wrogie wolności są przede wszystkim kapitalistyczne stosunki wyzysku i ich duchowe upiększanie. Wrogą koniecznością stało się instytucjonalne i idealne panowanie religii ograniczających możliwości rozwoju nauki — potężnej siły wyzwalającej ludzkość. Krótko: konkretną treść walki o wolność stanowi łamanie kolejnych przeszkód, które w życiu społecznym ograniczają panowanie człowieka nad otoczeniem, zaspokojenie materialnych i kulturalnych jego potrzeb.

Klasowy charakter wolności dobitnie występuje we współczesnej propagandzie burżuazyjnej, która przeciwstawia wolność jednostki — wolności klas, społeczeństwa. Oto np. w podręczniku „polityki" dla szkół średnich NRF autorzy zachłystują się wręcz rozprawianiem o wolności jednostki jako najwyższego celu historii i celu ustroju w NRF. Ale podejrzana to wolność, skoro przeciwstawia się ją potępianym ideom komunistów, którzy mają, o zgrozo, poświęcić wolność jednostki uwolnieniu ludzi od wyzysku i od ucisku politycznego[1]. To przecież absurdalne: wolność jednostki zostaje przeciwstawiona wolności ludzi pracy. Wolności jednostka nie zdobywa w izolacji,

[1] Por. *Politik im 20. Jahrhundert*, herausgegeben von Hans-Hermann Hartwich. Braunschweig 1964, Westermann Verlag, s. 56—57.

lecz we współdziałaniu z innymi. Wyzysk i ucisk to przecież właśnie główne przeszkody w rozciągnięciu planowej kontroli milionów jednostek nad własnym życiem.

Przeciwstawienie takie wyraża jedynie historyczną sprzeczność wewnętrzną kapitalizmu: stosunków, w których rozszerzenie panowania ludzi nad przyrodą dokonuje się w drodze władania przez jednostki nad społecznymi siłami wytwórczymi, przez „wolną" konkurencję — inicjatywę prywatną w ulepszaniu techniki produkcji i wymiany, a jednocześnie przez ulepszanie metod wyzysku. Lecz ten sposób rozszerzania wolności ludzi już się przeżył. Klasowy charakter wolności propagowanej w szkołach średnich NRF wychodzi jak szydło z worka na kartach wspomnianego podręcznika, gdy jego autorzy ogłaszają za nosiciela osobistej wolności jednostki „warstwy średnie". W tych warstwach bytować ma właściwe poczucie wolności. Inne grupy społeczne są niezdolne do jego wytworzenia. Przez warstwy średnie autorzy rozumieją ogół prywatnych właścicieli środków produkcji; do średniej warstwy zaliczają bez żenady największych posiadaczy[1].

Ogólna formuła: wolność polega na opartej o znajomość konieczności władzy naszej nad światem przyrodniczym i społecznym uzyskiwanej w działaniu, ma niewątpliwie abstrakcyjny charakter. Władza taka, a zatem wolność, nie jest czymś gotowym, raz na zawsze uzyskanym. Jest ona zdobywana kolejnymi etapami w toku historii, nigdy nie zdobyta ostatecznie. Formuła nasza wyraża w sposób ogólny istotę tego procesu rozszerzania władzy ludzi. Wolności polityczne, społeczne, o które ludzkość, narody, klasy i jednostki walczą, stanowią konkretne stadia historyczne tego ukierunkowanego procesu. Nie ma sensu przeciwstawiać ich „wolności filozoficznej" jako czemuś odrębnemu, ostatecznemu.

Materializm, doprowadzając do odkrycia i naukowego sformułowania praw rozwoju społecznego oraz rozwoju osobniczego człowieka, ujawniając zdeterminowanie czynów jednostek i społeczności ludzkich, bynajmniej nie proklamuje tym samym fatalizmu[2]. Pewne skłonności

[1] Tamże, s. 68 i 24.

[2] Fatalizmem nazywamy pogląd, iż czyny jednostki, jej droga życia (a także losy grup ludzkich) są z góry określone i niezależne od jej świadomych poczynań.

do fatalizmu u dawnych materialistów wypływały, gdy brać pod uwagę teoretyczną stronę sprawy, z kontemplacyjnego ujmowania przez nich stosunku człowieka do przyrody. Człowiek był rozpatrywany jako istota poznająca przyrodę, poddająca się jej oddziaływaniu, a nie jako istota przekształcająca przyrodę praktycznie. Te skłonności do fatalizmu w pełni przezwyciężył materializm marksistowski. Odsłonił nam bowiem realną możliwość społeczeństwa przyszłości, które losy swoje kształtować będzie świadomie jako wynik wolnego czynu zorganizowanej ludzkości, oswobodzonej od katastrof przyrodniczych i społecznych (a nie od prawidłowości przyrody i własnych czynów) — społeczeństwa komunistycznego. Konkretne drogi ku takiemu społeczeństwu zarysowane w oparciu o naukowe badania stały się podstawą poglądu na świat, którym dziś w walce o rozszerzenie wolności kierują się w swoich czynach miliony ludzi.

5. ISTOTA ŚWIADOMOŚCI LUDZKIEJ

Materializm, monizm materialistyczny nie zaprzecza istnieniu świadomości, idei ludzkich, nie odmawia znaczenia wartościom kultury duchowej w życiu, nie głosi, że myślenie jest ułudą i istnieje jedynie materia[1]. Wprawdzie w wieku XIX wystąpiła grupka materialistów wyraźnie, programowo proklamująca taki pogląd, lecz nie wniosła ona w skarbnicę myśli ludzkiej nic nowego, płodnego. Nieprzypadkiem weszła ona do historii z pogardliwym przydomkiem „wulgarnych" materialistów. Materializm twierdzi, że świadomość jest wtórna względem przyrody i materialnych działań człowieka, że jest funkcją wysoko zorganizowanego układu materialnego — mózgu oraz materialnego życia społecznego, że nie istnieje samoistnie.

Powyższe tezy materialistycznej filozofii o istocie ludzkiej świadomości wydać się mogą trywialne. Że tak nie jest, dostrzeżemy jasno, gdy uświadomimy sobie ich metodologiczny aspekt. Odpowiedź na pytanie „czym jest świadomość człowieka, jaka jest jej istota?"

[1] Podkreślamy to wyraźnie, bowiem przeciwnicy materializmu szerzą takie właśnie fałszywe o nim wyobrażenia.

może być dla materialisty sensownie udzielona tylko na gruncie badania i myślowego odtworzenia procesu powstania świadomości z materii jej pozbawionej oraz funkcjonowania świadomości w oparciu o materialne przemiany; inaczej — w drodze badania za pomocą obiektywnych metod.

Konkretna wiedza uzyskana przez ludzkość w tej kwestii ulega zmianom, bogaceniu się, korygowaniu, nagromadzaniu. Dlatego też odpowiedź nie może być ostateczna, raz na zawsze dana. Wraz z tą wiedzą ulegają zmianie konkretne poglądy materialistów, zmienia się więc postać materializmu. Nie tylko nie wykluczone, lecz wręcz nieuchronne są także szczegółowe spory pomiędzy materialistami na ten temat. Materialista zdaje sobie sprawę, że zdobycze nauki w zakresie badania procesów świadomości dzisiaj uzyskane ulegną niewątpliwie, jak wszelkie zdobycze nauki, skorygowaniu w przyszłości. Jego aprobata dla tych historycznych zdobyczy jest zawsze warunkowa, nieostateczna. Lecz jednocześnie dają one podstawę do ostatecznego odrzucenia rojeń idealistów na temat genezy i funkcjonowania świadomości, podobnie jak mechanika klasyczna daje ostatecznie podstawę do odrzucenia średniowiecznych fantazji o aniołach ciągnących planety po ich torach.

W czasach dzisiejszych, dzięki rozwojowi nauk przyrodniczych, zwłaszcza fizjologii procesów nerwowych, psychologii zwierząt oraz cybernetyki „tajemnica" zwierzęcej psychiki jest już na tyle wyświetlona, że zanikła społeczna mistyka z nią związana. Psychika zwierząt stanowi swoistą funkcję ich organizmu, polegającą na odbijaniu wyróżnionych bodźców zewnętrznego świata materialnego i wewnętrznych stanów organizmu, które umożliwia zwierzęciu orientację w zmiennym otoczeniu, materialne nań reagowanie w sposób zapewniający względnie trwałą równowagę organizmu, kontynuację jego istnienia w zmiennych warunkach. Powstanie i działanie tej funkcji nie ma już w sobie nic nadprzyrodzonego, jest w głównych zarysach poznane i bywa bardzo często odtwarzane przez człowieka w konstruowanych przezeń urządzeniach. Toteż nie będziemy zatrzymywać się na tych kwestiach, a zajmiemy się tylko specyficznymi cechami ludzkiego życia psychicznego. Tu bowiem koncentrują się niemal wyłącznie spekulacje idealizmu.

Co różni ludzkie życie psychiczne od zwierzęcego? Przede wszystkim obecność myślenia za pomocą pojęć oraz

jego materialnego wyrazu — mowy, a następnie pisma. Dalej — różni zdawanie sobie sprawy z własnych przeżyć psychicznych, zdolność refleksji nad własną myślą, poczucie ciągłości i tożsamości własnego ja w toku prawie całego życia, czyli jedność własnej osobowości. Wreszcie — poczucie odpowiedzialności za swoje czyny i posiadanie przekonań moralnych. Zespół tych ostatnich zjawisk nazywany bywa często w filozoficznym języku samoświadomością.

Otóż materializm marksistowski wykazał, iż te właśnie specyficzne cechy ludzkiego życia psychicznego mogą być racjonalnie pojęte tylko jako wytwór społecznego życia jednostek, a nie wyłącznie jako biologiczne funkcje organizmu ludzkiego osobnika. Oczywiście, badanie ludzkiej psychiki wymaga również biologicznego podejścia, wiedzy o zwierzęcej psychice; ludzkie czynności psychiczne są właściwością organizmu człowieka i są nadbudowane nad zwierzęcymi czynnościami obecnymi także w człowieku.

Ludzkie cechy psychiki powstają i funkcjonują w oparciu o społeczne, międzyosobnicze kontakty jednostek. Praca ludzka społecznie wykonywana stanowi swoiście człowieczą postać materialnego działania o strukturach odmiennych od zwierzęcej działalności. Rozwój pracy pociągnął za sobą zorganizowanie i rozwój ludzkich cech życia psychicznego. Praca wreszcie spowodowała utrwalenie się dziedzicznie szeregu zmian ewolucyjnych w mózgu i narządach zmysłowych człowieka (chociaż nasza wiedza o szczegółowych mechanizmach tego procesu nie jest jeszcze pełna).

W sposób ogólny formułowaliśmy już tę tezę. Obecnie zajmiemy się nieco dokładniej analizą pewnych zależności pomiędzy przemianami w sposobie produkcji społecznej człowieka, a wytwarzaniem się istotnych cech szczególnych jego świadomości.

W materialnej działalności zwierząt poszczególne czynności nakierowane są bezpośrednio na przedmiot, którego opanowanie bądź uniknięcie zaspokaja aktualnie odczuwaną potrzebę. Tak na przykład kierowanie się do wodopoju służy zaspokojeniu doraźnie odczuwanego pragnienia. Jeśli potrzeba ta nie jest odczuwana, zwierzę nie podejmuje turystycznych wycieczek nad rzeki i jeziora. Ludzką działalność materialną — pracę, cechuje pojawienie się wyraźnego odstępu czasowego pomiędzy czynnością opanowania czy unikania przedmiotu, na który jest nakierowana, a zaspokojeniem potrzeby, która jest ostatecznie motywem podjęcia tej czynności.

Oto w działalności rolniczej człowiek dokonuje czynów z punktu widzenia zwierzęcia (i pierwotnego człowieka) „absurdalnych": głodny czy syty spulchnia ziemię i rzuca w nią ziarno zamiast je zjeść bądź zachować do zjedzenia. Realizacja potrzeby, która jest motywem tej czynności, nastąpi dopiero po kilku miesiącach. W miarę tego, jak ludzie opierali swoją egzystencję w stopniu coraz większym na pracy, a coraz mniejszym — na korzystaniu z gotowych produktów przyrody dla zaspokojenia doraźnie odczuwanej potrzeby, uświadomić sobie musieli wynik poszczególnych czynności jako coś oddzielnego od bezpośredniego zaspokojenia potrzeb biologicznych, jako cel cząstkowy w rozległym planie działania, przewidywać dalekie skutki działań i nabyć zdolności do koncentrowania uwagi na czynnościach nie dyktowanych bezpośrednio przez biologiczną potrzebę. Czynności i przedmioty, na których są one wykonywane, uległy odseparowaniu od potrzeb, których realizacji ostatecznie służą. A taki sposób działania łączący czyn z odległą od niego potrzebą jest jedną z cech znamiennych ludzkiego działania świadomego, a tym samym świadomości.

Kolektywny charakter pracy ludzkiej doprowadza do tego, że jednostka zaczyna zwracać uwagę na zjawiska w otoczeniu nie tylko i nie głównie jako sprzyjające bądź szkodliwe dla jej indywidualnego istnienia, lecz z punktu widzenia działań zbiorowości, poprzez które to indywidualne istnienie jest warunkowane. Społeczny podział czynności produkcyjnych pomiędzy jednostki i ich koordynacja sprawiają, że w świadomości jednostki poczynają odzwierciedlać się, stając się sygnałami do podjęcia określonych czynności, cechy i związki rzeczy biologicznie obojętne, lecz istotne społecznie. Pojawia się także odczuwanie społecznych potrzeb jako odrębnych od potrzeb biologicznych.

Robotnik wytwarzający szklane bańki do żarówek elektrycznych podejmuje czynności, które nie zaspokajają bezpośrednio żadnej jego potrzeby (ani czyjejkolwiek, boć przecież wynikiem ich jest półprodukt). Być może nie ma nawet zelektryfikowanego mieszkania. Ale wytwarzanie tych baniek jest społecznie potrzebne na określonym szczeblu rozwoju organizacji produkcji. Robotnik czyni tę potrzebę celem swojego działania w zakładzie pracy. Albowiem warunkiem podjęcia i wypełnienia działań tego rodzaju jest, oczywiście, mniej lub bardziej pełne uświadomienie sobie ich związku z całością życia społecznego, uświadomienie sobie tego, że stanowią one element

całości, w której tak czy inaczej zorganizowana wymiana działań i ich wytworów pomiędzy ludźmi warunkuje ostateczne zaspokojenie potrzeb osobistych jednostki, biologicznych co najmniej. Dzięki uczestnictwu w pracy społecznej jednostka ludzka wykracza poza sferę indywidualnego istnienia biologicznego i nabywa zdolności do podporządkowania się materialnym wymogom społecznego współżycia. W ten sposób kolektywna praca, wymiana działań i ich wyników, leży u podstaw narodzin świadomości moralnej. Odzwierciedla ona wymogi obiektywne współdziałania z innymi ludźmi w danej historycznie ukształtowanej ich strukturze.

W pracy człowiek oddziaływa na przyrodę za pomocą narzędzi. Ten sposób działania implikuje styki jednostki ludzkiej z przyrodą znacznie bogatsze i bardziej różnorodne, niż ma to miejsce u zwierząt. Bogactwo i różnorodność styków potęguje dodatkowo kooperacja działań jednostek uzbrojonych w narzędzia, dokonywana w celu wytworzenia zdatnego do konsumpcji produktu końcowego. Rozwój kooperacji zmusza uczestniczące w niej jednostki do dostrzegania takich prawidłowości i właściwości struktury i przemian przetwarzanego w pracy materiału, które są biologicznie obojętne, nie mają znaczenia dla izolowanej jednostki. Skooperowane czynności dzielą się bowiem i zazębiają stosownie do tego właśnie typu prawidłowości. Doprowadza to do coraz bardziej adekwatnego odzwierciedlenia tych prawidłowości w mózgu za pomocą specyficznej formy psychiki — myślenia pojęciowego. Wyrasta ono w oparciu o powstanie i rozwój mowy — systemu sygnałów znaczących dla skoordynowania działań międzyosobniczych, które rodzą się z potrzeb kolektywnego charakteru pracy. Dzięki mowie, a następnie również pismu, indywidualna świadomość ludzka staje się zdolna do gromadzenia społecznego, a nie tylko osobniczego doświadczenia. Stopniowo, to społecznie nagromadzone doświadczenie zaczyna w niej dominować. Myśl ludzka staje się nieśmiertelna.

Na koniec także jedność osobowości człowieka, świadomość własnego ja, bynajmniej nie jest czymś człowiekowi wrodzonym bądź nadanym — jak utrzymują idealistyczne doktryny. W miarę opanowania przyrody czynem zbiorowym przez grupy ludzkie, jednostki w nim uczestniczące przestają być igraszką żywiołów, rośnie obiektywnie ich samodzielność w stosunku do otoczenia, planowo, zgodnie z powziętymi zamierzeniami biegnie ich droga życiowa we wciąż szerszych czasoprzestrzennie rozmiarach. Samoświadomość stanowi odzwierciedlenie psychiczne i wynik tej nowej sytuacji. Że tak jest, możemy na żywo obserwować i dziś w osobniczym rozwoju dziecka. Każdy wie, że jego poczucie własnego ja, poczucie osobowości nie datuje się od urodzenia, lecz jego początek ma miejsce gdzieś w wieku 3—4 lat. Nie mamy wcześniejszych wspomnień ze swego życia, choć wiemy, że dzieci poniżej tego wieku mają już krótką pamięć wydarzeń je otaczających. Jednocześnie łatwo przekonać się, że małe dzieci, które opanowały już trudną sztukę mówienia, używają początkowo w stosunku do siebie trzeciej osoby. Mówią: „Kazio pójdzie na spacer", „Ewa ubierze się" itp. I oto okazuje się, że początek okresu, gdy człowiek zaczyna w odniesieniu do siebie systematycznie posługiwać się zaimkiem „ja", pokrywa się z początkiem trwałego zachowania wspomnień o swoim życiu! Mamy tutaj na żywo do czynienia z narodzinami samoświadomości, własnej odrębności od otoczenia, powstałej na skutek tego, że dziecko stało się podmiotem w społeczności dorosłych i rówieśników, a nie — jak poprzednio — tylko przedmiotem ich zabiegów. Dziecko uzyskuje świadomość własnej osobowości w toku nabywania umiejętności panowania nad swymi ruchami i realnego wywierania wpływu na zjawiska w otoczeniu oraz działalność innych osób, poprzez przystosowanie swoich czynności do struktur społecznego współdziałania. Ludzkość nabyła tę właściwość w filogenezie na drodze o wiele dłuższej, tysiącletnich zmagań produkcyjnych z przyrodą i kształtowania zróżnicowanych struktur własnej kooperacji.

Świadomość ludzka, podobnie jak psychika zwierzęca, stanowi odzwierciedlenie zewnętrznego świata dochodzące do skutku za pośrednictwem organizujących się w materialnych działaniach organizmu stereotypów reakcji w stosunku do tego świata. Swoistość ludzkiej świadomości polega na tym, że odzwierciedlenie następuje poprzez dostosowanie działalności materialnej jednostki do struktur współdziałania z innymi ludźmi w przekształceniu przyrody. Jest to odbicie na drodze bardziej pośredniej, ale — z drugiej strony i dzięki temu — bogatsze, bardziej różnorodne i głębsze.

Odmienne od marksistowskiego stanowisko w sprawie istoty świadomości ludzkiej reprezentują tradycyjne rozwiązania tzw. problemu psychofizycznego. Konfrontacja z tymi rozwiązaniami pozwoli nam głębiej zrozumieć, na czym polega postęp wniesiony w tę dziedzinę przez marksizm. Treść tego problemu stanowiło pytanie:

jaki jest stosunek zjawisk ludzkiej psychiki do zjawisk i procesów fizycznych i fizjologicznych w ciele człowieka? Różne warianty odpowiedzi na to pytanie wyjaśniać miały istotę ludzkiej świadomości. Tradycyjne rozwiązania tego problemu w wieku XVII znane są dziś pod nazwami paralelizmu psychofizycznego oraz interakcjonizmu. Według paralelizmu zjawiska psychiczne i zjawiska fizjologiczne w ciele (a zwłaszcza w tkance mózgowej) tworzyć mają dwa równoległe szeregi o członach odpowiadających sobie wzajemnie jednoznacznie. Pomiędzy nimi nie zachodzi jednak żadne oddziaływanie wzajemne. Według interakcjonizmu te dwa szeregi zjawisk „równoprawnie" oddziaływają na siebie, jedne wywołują drugie, ale żaden z nich nie jest pierwotny w stosunku do drugiego. Te rozwiązania — paralelizm i interakcjonizm — powtarzają się w różnych wariantach na terenie burżuazyjnej filozofii aż do czasów współczesnych. Od drugiej połowy XIX wieku występują one także w doktrynach psychologicznych, a filozofia zapożycza od psychologii swoistą szatę terminologiczną, w której stawia problem psychofizyczny.

Żadne z tradycyjnych rozwiązań „problemu psychofizycznego" nie może dać rzeczowego rozstrzygnięcia, jaka jest istota ludzkiej świadomości. Są one bowiem odpowiedzią na problem, w sposobie postawienia którego milcząco przyjęto błędne założenia. Po pierwsze — — idealistyczne założenie istnienia dwu odrębnych, samoistnych substancji: psychicznej i fizycznej. Po drugie — uznanie, iż istota związku myśli z materialnymi procesami może być wykryta przez badanie wyłącznie ich aktualnej zależności, nie wymagając sięgnięcia do historii formowania się myśli. Po trzecie — założenie, że istotę myśli da się wyjawnić przez badanie jej korelacji z procesami materialnymi zachodzącymi w ciele izolowanej jednostki ludzkiej, bez sięgnięcia do struktur jej więzi z przyrodą zewnętrzną, zwłaszcza jej więzi społecznych.

Przypuśćmy na chwilę, że dla jakiegoś osobnika ludzkiego otrzymaliśmy w wyniku badania tabelę, w której opisowi każdego jego przeżycia psychicznego odpowiada dokładny opis procesów fizjologicznych zachodzących jednocześnie w jego organizmie. I oto, mimo wykonania iście benedyktyńskiej pracy, pozostajemy równie mądrzy, jak przed jej podjęciem. Nadal nie wiemy, czemu procesy fizjologiczne kształtują się tak, a nie inaczej. Istotne przyczyny ich określanego

ukształtowania leżą przecież także poza organizmem, w oddziaływaniu przyrody oraz innych ludzi. Nie mamy żadnej gwarancji, że np. proces myślowy polegający na dodawaniu dwóch do trzech będzie w naszej tabeli sporządzonej dla określonego człowieka (a tym bardziej w tabelach dla różnych ludzi) skojarzony zawsze z identycznymi procesami fizjologicznymi w ciele i *vice versa*. Na pewno będzie inaczej. I niewiele nam da stwierdzenie, że skoro procesy fizjologiczne temu dodawaniu odpowiadające są różne, widocznie nie każde dodawanie dwóch do trzech jest identycznym procesem psychicznym.

Wszystkie te niedostatki będą dotyczyć także pozornie materialistycznej odmiany paralelizmu, usiłującej wyeliminować założenia dualistyczne za pomocą ogłoszenia zjawisk psychicznych za tzw. epifenomeny, tj. zjawiska pozbawione samodzielności towarzyszące stanom fizjologicznym. Taki zabieg słowny nie wyeliminuje tego, że przecież nadal nie będziemy wiedzieć, dlaczego pewnym procesom fizjologicznym towarzyszą „epifenomeny", a inne są tej cechy pozbawione. Do fantazji wreszcie należy traktowanie myśli jako jakichś fal czy innych specyficznych zjawisk materialnych. Są to rojenia spirytystów, obalane setki razy przez poważne badania, chociaż w historii nieraz ich zwolennikami bywali wybitni przyrodnicy, a w wieku XX zdarza się, że na ich poparcie próbuje się przyciągnąć nawet cybernetykę; wśród uczonych — specjalistów od cybernetyki — zdarzają się wizjonerzy, fantazjujący za pomocą matematycznych wyliczeń o fluidach myśli chwytających na odległość kształty kabalistycznych kart.

Marksistowski materializm odrzuca koncepcję epifenomenalizmu wraz z innymi tradycyjnymi rozwiązaniami „problemu psychofizycznego". Wszystkie te rozwiązania muszą nieuchronnie mieć charakter spekulatywny, ponieważ sam problem postawiony jest tak, że milcząco zawiera błędne założenia. Zakłada mianowicie, że poznanie może być wyjaśnione tylko w oparciu o badania procesów fizjologicznych, a jeśli nie, to jest całkowicie od tych procesów niezależne. A przecież fizjologia nie jest w stanie w pełni nam wyjaśnić, czemu idee innych ludzi wyczytane w książce tak czy owak modyfikują materialną działalność człowieka, czemu „towarzyszą" psychicznemu procesowi czytania tego samego tekstu nieidentyczne procesy fizjologiczne u różnych ludzi. Najdokładniejsze poznanie procesów fizjologicznych przebiegających w oku i w korze móz-

gowej podczas postrzegania kształtu i barwy liter nie rozwiąże wyczerpującego zagadnienia. Wrażenia i pojęcia określane tą samą nazwą bynajmniej nie mają identycznej treści w przeżyciach ludzi różnych epok, w przeżyciach różnych ludzi tejże epoki, ani nawet w przeżyciach tego samego człowieka w różnych okresach życia. Nie posunie nas jednak naprzód odkrycie, że przeżywaniu ich „towarzyszą" nieidentyczne procesy fizjologiczne. Raczej otworzy przed nami nowe zagadnienie: jak to się dzieje, że mimo odmienności treści przeżyć i odmienności procesów fizjologicznych z nimi związanych ludzie skutecznie porozumiewają się wzajemnie w działaniu społecznym za pomocą języka, który nadaje jednakowe nazwy tym różnym przeżyciom. W jaki sposób poznają obiektywnie ten sam świat za pomocą tych przeżyć i komunikowania ich sobie w języku?

Jedność i wzajemna przekładalność poznania osiąganego przez jednostki nie zasadza się na identyczności procesów fizjologicznych w ich mózgach (choć istnieją niewątpliwie pewne prawidłowości tych procesów wspólne jednostkom). Nie zasadza się tym bardziej na przekazach „czystej myśli". Ta jedność i przekładalność znajduje oparcie przede wszystkim w procesach materialnego kolektywnego współdziałania jednostek w przekształcaniu przyrodniczego otoczenia tego samego dla wszystkich, a więc procesach wykraczających poza fizjologię osobników. Psychiczne odbicie świata byłoby, jeśli wolno pofantazjować, wspólne nam i istotom o gruntownie odmiennej budowie, odmiennych procesach fizjologicznych, jeśli tylko współdziałanie, z którego myślenie wyrasta, miałoby jednakowe z naszym struktury. A tak musi być, skoro współdziałanie opiera się o uniwersalne dla całego świata prawa przyrody. Mimo radykalnych różnic fizjologicznych, niewątpliwie moglibyśmy bez trudu uzyskać porozumienie wzajemne z takimi istotami. Zrozumienie istoty świadomości ludzkiej jest nie do osiągnięcia w drodze sporządzania tabel zależności stanu myśli jednostki od stanu jej ciała. Uzyskać je można jedynie badając i rekonstruując prawidłowy proces powstawania myśli w wyniku działań społecznych.

Świadomość odgrywa czynną rolę w życiu człowieka; człowiek inaczej myślący niż inni, inaczej organizuje swoje materialne działania, a nie tylko odmienny typ działalności materialnej rodzi odmienne typy myślenia. Ale nie przemawia to za słusznością interakcjonizmu, który spekulacją

zastępuje społeczno-historyczną więź między stanem ciała i życiem psychicznym[1].

Niecelna jest polemika, którą liczni współcześni socjopsychologowie kierują w ich przekonaniu przeciwko marksizmowi, głosząc, że człowiek zawsze potrzebował myślenia do działania materialnego. Oto przykład takiej polemiki, faktycznie wymierzonej w próżnię, która wyszła spod pióra znanego francuskiego socjologa R. Arona:

„Jeśli nawet, zgodnie z pewną metafizyką, zdefiniuje się człowieka jako zwierzę wytwarzające narzędzia[2], *implicite* uznaje się tę odrębność (historii ludzkiej od zwierzęcej — J. Ł.). Albowiem akt, poprzez który człowiek stwarzając środki produkcji określił swoje warunki bytu — pierwszy akt historii — wymaga od aktora, jak i od jego współtowarzyszy, pewnego zasobu inteligencji. Dlatego też można powiedzieć — nie utrzymując, że określenie to prowadzi do spirytualizmu przeciwstawnego materializmowi — że historia ludzka implikuje istnienie więzi duchowej między osobnikami. Historia jest zawsze historią ducha, nawet jeśli jest historią sił produkcyjnych"[3].

Wbrew mniemaniu Arona, zwolennik marksistowskiego materializmu bynajmniej nie będzie oponował przeciwko tezom zawartym w za-

---

[1] Jeśli ktoś uważa, iż tradycyjne rozwiązania problemu psychofizycznego wyczerpują rozwiązania możliwe, filozofia marksistowska, kwestionując wszystkie te rozwiązania, uzna sam problem za źle postawiony. Natomiast pytanie o stosunek zjawisk psychicznych do fizjologicznych dopuszczające odpowiedzi wykraczające poza ujęcia tradycyjne jest, rzecz prosta, sensowne. Omawiając kwestię istoty ludzkiej świadomości właśnie na nie m.in. odpowiadamy. Podobnie — sensowne jest pytanie o to, jaki jest stosunek wzajemny procesów fizykalnych w organizmie do procesów biologicznych w nim zachodzących. Lecz alternatywa: albo procesy fizykalne oddziaływają sprawczo na bieg biologicznych procesów, albo procesy biologiczne nie są funkcją fizykalnych, ale „towarzyszą" tym ostatnim jako „epifenomeny" nie wyczerpuje relacji możliwych. Więcej, potraktowana jako wyczerpująca, implikuje przyjęcie fałszywej przesłanki rozwiązania pytania. Odpowiedź wyczerpująca na to pytanie wymaga w każdym razie wykroczenia poza wspomnianą alternatywę. Trzeba przecież niewątpliwie wziąć pod uwagę oddziaływanie fizykalnych procesów zewnętrznych w stosunku do organizmu na bieg wewnętrznych procesów fizykalnych, na kształtowanie się biologicznych funkcji i na więź obu.

[2] Ową „metafizyką" ma być, oczywiście, marksizm, a nie poglądy Franklina, który zaproponował wspomnianą definicję. Marks wysoko cenił ideę w tej definicji wyrażoną, nie solidaryzując się z poglądami Franklina.

[3] R. Aron: *Introduction à la philosophie de l'histoire*. Paris 1948, s. 38.

cytowanym fragmencie. Obwaruje je najwyżej pewnymi zastrzeżeniami eliminującymi wieloznaczność tekstu: zaproponuje zamiast „pewien zasób inteligencji" napisać „pewne właściwości psychiki", zamiast „implikuje istnienie więzi duchowej" napisać „zakłada obecność również psychicznej więzi". I uzna te tezy za banalne, prawdziwe nie tylko w odniesieniu do ludzi, lecz także — do zwierząt. Psychiczna działalność istot czujących (i myślących) stanowi przecież niewątpliwie nieodłączny składnik ich materialnego zachowania. Jeśli nie weźmiemy jej pod uwagę, nie będziemy w stanie zrozumieć tego zachowania. Lew nim rzuci się na antylopę, widzi ją i rozpoznaje. Tak więc taka działalność materialna jak polowanie „implikuje więź duchową" nie tylko u ludzi, lecz również u zwierząt.

Zgodnie z elementarnymi faktami, marksistowski materializm utrzymuje, że historię tworzą myślący ludzie, a nie kukły. Kukłą można nazwać co najwyżej noworodka, ale on właśnie w procesie historycznym nie uczestniczy aktywnie. Gdy szukamy rozwoju bez myśli, bez działalności psychicznej, cofnąć się musimy do dziedziny procesów powstawania życia, albo do funkcjonowania świata roślinnego. Ale trudno odnaleźć taki rozwój już w świecie zwierzęcym. Tak więc teza materializmu współczesnego nie brzmi: świadomość ludzka nie ma znaczenia dla osobniczej działalności i dla procesów historycznych. Materializm utrzymuje, że to, co nowe i swoiste w działalności psychicznej ludzi, pojawia się i utrwala nie w sposób autonomiczny, lecz w ślad za wystąpieniem niezamierzonych przez ludzi a wniesionych przez ich materialną działalność zmian w otoczeniu przyrodniczym i społecznym, pojawia się w przyczynowym powiązaniu z tymi zmianami.

Narzędzia, nawet najbardziej prymitywne, człowiek tworzy od zarania celowo, tzn. dla wykonania wyobrażonego uprzednio produkcyjnego aktu (chociaż to „wyprzedzenie" przez psychiczny obraz jest początkowo nikłe, gdy twórczość dokonuje się w myśleniu sytuacyjnym, w organicznym zespoleniu z produkcją, metodą prób i błędów). Kij zaś chwyta już małpa, jeśli nie celowo, to w każdym razie nie bez udziału czynności psychicznych. Istotne jednak jest to (i decydujące, o to spór się toczy), że wytworzenie narzędzi i celowe posługiwanie się nimi wywołuje zawsze obok pewnych skutków zamierzonych, również materialne skutki społeczne (a na długą metę także istotne przemiany w przyrodniczym otoczeniu) nieuświadomione, niezamierzone czy wręcz z zamierzonymi kolidujące. Te skutki i te przemiany są uświadamiane *ex post*, a ich opanowanie powołuje do życia nowe formy działalności psychicznej, nowe typy myślenia, na przykład myślenie abstrakcyjne w odróżnieniu od sytuacyjnego. Nowy typ i nowe treści myślenia włączają się następnie do działalności materialnej ludzi, do m.in. celowego wytwarzania nowych narzędzi.

Krótko, nowe ludzkie struktury życia psychicznego i nowe treści tego życia pojawiają się po żywiołowym zorganizowaniu nowych struktur materialnego działania. Pojęcia pojawiają się po wrażeniach, w wyniku nowej organizacji działań powstałej żywiołowo w filogenezie w odniesieniu do społeczeństwa, w ontogenezie — do jednostki (planowe zabiegi wychowawcze nad przyswojeniem dziecku pojęciowego myślenia są w stosunku do dziecka zewnętrzne i w tym sensie żywiołowe w stosunku do niego, bowiem nie przez nie planowane, lecz narzucane mu). Pojęcie kradzieży i świadome uznanie moralnej normy „nie kradnij" pojawia się po powstaniu instytucji własności prywatnej i w wyniku jej powstania, a nie własność prywatna — jako skutek wynalezienia, wymyślenia pojęcia kradzieży. Pojęcie zemsty rodowej jest skutkiem, a nie przyczyną niezaplanowanego wykształcenia się rodowej struktury życia społecznego.

Naukowe myślenie wyłania się jako jeden ze skutków oddzielenia pracy umysłowej od pracy fizycznej w społecznej organizacji życia zbiorowego, a nie odwrotnie — oddzielenie pracy umysłowej jako skutek „pomysłu" ukonstytuowania nauki. Lecz nie znaczy to w żadnym razie, by marksista utrzymywał, iż zwłaszcza współczesne rozwinięte społeczeństwa mogą funkcjonować bez nauki, bez myślenia naukowego, by przeczył temu, iż nauka jest nieodzownym warunkiem trwania ich materialnej struktury. Historia społeczeństwa (i historia jednostki) jest, oczywiście, zawsze również historią myślenia, idei. Lecz jeśli historia polega na pojawieniu się tego, co nowe, a nie, po prostu, na periodycznym powtarzaniu się tych samych zjawisk z upływem czasu, to przemiany duchowe są w niej wtórne w stosunku do przemian materialnych i od tych ostatnich przyczynowo uzależnione.

Marksistowska teoria świadomości, teoria uzależnienia aktualnych form i treści tej świadomości i jej rozwoju od materialnej działalności jednostki i społeczeństwa, ma kapitalne znaczenie dla teorii i praktyki wychowania i kształcenia, zwłaszcza nauczania i wychowania w szkole. Stanowi ona płodną podstawę metodologiczną dla psychologii ogólnej

i wychowawczej, dla dydaktyki ogólnej i dydaktyk poszczególnych przedmiotów.

Kształcenie i wychowanie jest procesem przyswajania ludziom (a zwłaszcza młodemu pokoleniu) całokształtu społecznych działań materialnych i duchowych niezbędnych dla życia w historycznie określonej strukturze wspólnoty, działań warunkujących funkcjonowanie, kontynuację i rozwój tej wspólnoty. Działania te nie są wrodzone osobnikom ludzkim i, gdy idzie o współczesne społeczeństwa, nie mogą być przyswojone w swoich najistotniejszych elementach żywiołowo, bez zorganizowanych, planowych zabiegów. Świadomość społeczna w jej różnorodnych postaciach: wiedzy naukowej, przekonań moralnych, politycznych, artystycznych, religijnych, oraz uczuć i postaw z nimi zespolonych, jest skondensowanym i utrwalonym w umysłach żywych doświadczeniem ludzkości. Przyswojenie podstawowych treści tej świadomości umożliwia jednostce opanowanie niezbędnych nawyków i sposobów materialnego działania, umiejętności działania, nabycie „tanim kosztem", z pominięciem „uciążliwego" powtarzania drogi całej ludzkości. Lecz jednocześnie świadomość społecznie nagromadzona nie może być przejęta przez jednostkę w drodze czysto językowej komunikacji z ludźmi pokolenia poprzedzającego, wchłonięcia od tego pokolenia wiadomości za pośrednictwem gotowego psychicznego aparatu recepcyjnego. Zarówno bowiem formowanie się tego aparatu, jak „czułość" jego elementów na określone treści, jak wreszcie i sama treść wiedzy, idei zawarta w słownych symbolach, którymi jednostka operuje, wszystko to jest zależne od struktur materialnego działania, w które życie społeczne ją wdrożyło.

Materializm marksistowski dostarczył głębokiego teoretycznego uzasadnienia wielu zasadom nauczania fragmentarycznie odgadniętym i propagowanym przez klasyków myśli pedagogicznej (a jeszcze wcześniej żywiołowo stosowanym). Wystarczy wymienić takie spośród nich jak zasada poglądowości, zasada aktywności ucznia w procesie uczenia się itp. W świetle marksistowskiej teorii zrozumiałe stały się mechanizmy, które czynią bezpłodnym przyswajanie materiału wyłącznie w drodze uczenia się na pamięć formuł i definicji; w oparciu o teoretyczne racje odrzucane zostają koncepcje werbalizmu w nauczaniu, jako stanowiące przeszkodę w uzyskaniu głębokiego rozumienia treści podawanego materiału. Teoria marksistowska ujawniła podstawy nieprzemijającej wartości lansowanego przez przodujących myślicieli już od starożytności ideału wychowawczego, który postulował łączenie nauki z wychowaniem estetycznym, fizycznym i wojskowym, formowanie na tej drodze bogatej i wszechstronnej osobowości ucznia. Pozwoliła jednocześnie na jego istotne uzupełnienie: dołączenie doń niedocenianego przez wieki wychowania przez pracę produkcyjną.

Praca produkcyjna, jako istota ludzkiej działalności, została przez socjalistyczną myśl pedagogiczną włączona do arsenału środków wychowania i kształcenia m.in. w postaci rozmaitych programów politechnizacji nauczania. Socjalistyczna teoria wychowania, opierając się na odkryciach Marksa, postuluje planowe pogłębienie więzi wychowania z praktyką, jako kluczowy środek do uzyskania głębokiego zrozumienia i szybkiego przyswojenia wiedzy teoretycznej i jako środek pogłębienia wrażliwości estetycznej. Postuluje wreszcie świadome zespolenie wychowania moralnego i kształcenia w zakresie przedmiotów humanistycznych z organizowaniem własnej aktywności wychowanków w ramach uczniowskiego kolektywu oraz w życiu społeczno-politycznym pozaszkolnym od najwcześniejszego wieku. To bowiem pozwala skutecznie i trwale przyswajać, czynić własnymi reguły społecznego współżycia, ujawniać i rozwijać zdolności ucznia, czynić mu dostępnym przeżywanie radości ludzkiego kolektywu.

Na gruncie marksistowskiej teorii świadomości zrozumiałego sensu nabiera również wymaganie od nauczyciela — wychowawcy czynnego osobistego uczestnictwa w życiu politycznym i kulturalnym społeczeństwa. Jest to bowiem niezbędne, by nauczyciel sam mógł opanować rozumienie mechanizmów życia społecznego w całokształcie oraz roli społecznej poszczególnych gałęzi wiedzy.

Rozdział III

MARKSISTOWSKA METODA DIALEKTYCZNA

1. POJĘCIE DIALEKTYKI. KSZTAŁTOWANIE SIĘ TEORII DIALEKTYCZNEJ

We współczesnym rozumowaniu dialektyką nazywamy ogólną teorię rozwoju, czyli naukę badającą prawidłowości wspólne wszelkim konkretnym procesom przemian i rozwoju w świecie (a więc w przyrodzie, w życiu ludzkim, w indywidualnym i społecznym życiu duchowym). Metodą dialektyczną nazywamy zespół dyrektyw badawczego postępowania dla uzyskania adekwatnej wiedzy o świecie i dyrektyw ogólnych przekształcania świata opartych o znajomość ogólnych prawidłowości rozwoju, o traktowanie świata jako zespołu procesów, a nie nagromadzenia niezmiennych rzeczy. W istocie dialektykę jako teorię od metody dialektycznej oddzielić można tylko w wyobraźni. Stanowią one łącznie zwartą całość i najczęściej do tej całości odnosimy nazwę: dialektyka.

Często możemy spotkać się z takimi terminami, jak: dialektyka przyrody, dialektyka historii, dialektyka procesów społecznych, logika dialektyczna itp. Są one używane w sposób wieloznaczny. Niekiedy nie stanowią w istocie nazw dla żadnych dyscyplin naukowych, lecz ten, który posługuje się nimi, wyraża po prostu przekonanie, iż procesy przyrodnicze, historyczne czy logiczne podlegają powszechnym prawidłowościom rozwoju, ewentualnie uzasadniając to przekonanie odpowiednią ilością reprezentatywnych przykładów.

Mogą jednak służyć także, a wówczas sytuacja jest odmienna, dla oznaczenia teorii przemian ogólnych dla danej dziedziny i jednocześnie dla niej specyficznych oraz zespołu dyrektyw badania tych właśnie

przemian. Tak pojmowana dialektyka przyrody, historii itp. pokrywa się w istocie rzeczy odpowiednio z metodologią przyrodoznawstwa, historii czy nauk społecznych. Posługiwanie się określeniem „dialektyka procesów społecznych" służy do zaakcentowania, iż chodzi o dialektyczną metodologię, bowiem istnieją również metodologie nauk społecznych niedialektyczne czy wręcz antydialektyczne.

Bardziej skomplikowana jest kwestia „logiki dialektycznej", bowiem dodatkowe trudności sprawia wieloznaczność samego terminu „logika". Bywa on używany dla oznaczenia zespołu prawidłowości w ogóle, bądź określonych dziedzin rzeczywistości (mówimy wtedy o „logice rzeczy", „logice procesów", „logice przyrody", „logice historii" itp.). Bywa także używany jako synonim nazwy „metodologia". Wówczas termin „logika dialektyczna" staje się po prostu synonimem „metodologii dialektycznej", czy wręcz „dialektyki". Jeżeli natomiast przez logikę rozumieć węziej tylko teorię badającą prawidłowości pojęciowego myślenia przejawiające się w procesie uzyskiwania wiedzy prawdziwej oraz reguły operowania pojęciami na znajomości tych prawidłowości oparte, logika dialektyczna oznacza ogólną teorię rozwoju pojęć, sądów i systemów sądów w procesie zdobywania wiedzy oraz sprzężoną z ową teorią metodę postępowania poznawczego. Przeciwnicy dialektyki odmawiają przeważnie godności naukowej dyscypliny tak pojętej logice dialektycznej, utrzymując, że prawidłowości i reguły operowania pojęciami wyczerpuje logika formalna (matematyczna).

Teorie i metody, które kwestionują *explicite* bądź *implicite* zdobycze dialektyki, nazywane są metafizycznymi. Nazwa „metafizyka" jest jednak na terenie filozofii wieloznaczna. Obok znaczenia „antydialektyki", zawierającego treść wyraźnie pejoratywną, bywa używana także jako synonim „ontologii" czyli nauki o bycie. Aby uniknąć tej wieloznaczności, posługiwać się będziemy systematycznie dla określenia metody przeciwstawnej dialektyce terminem „metoda metafizyczna".

Krótkie określenie metody metafizycznej jako antydialektyki wywołuje często opaczne wyobrażenia, jakoby „metafizyczność" polegała na twierdzeniu, iż w świecie nie ma w ogóle ruchu, zmian, na zaprzeczeniu, iż ludzie rodzą się i umierają, iż w życiu społeczeństw zmieniają się pokolenia, iż słońce wschodzi i zachodzi. A ponieważ przy najlepszych chęciach trudno w dziejach filozofii wskazać myśli-

między nimi. Kodyfikowane i zalecane przez filozofów metody badania konkretnych zjawisk w świecie przyrodniczym i ludzkim wydały się prostą konsekwencją gotowej już uprzednio ogólnej wiedzy o właściwościach bytu i jako takie były przedstawiane. Dlatego właśnie, aby skutecznie podważyć przekonanie o adekwatności tych metod, nieodzowne było zakwestionowanie wartości tego historycznego kształtu ontologii, z której czerpały usprawiedliwienie, oraz podanie w wątpliwość roli ontologii-metafizyki jako podstawy podstaw całej filozofii.

Jak mocno zakorzenione było w umysłach przekonanie o niezmienności przyrody, niechaj świadczy fakt, że w XVII i XVIII wieku najwybitniejsi myśliciele prowadzili poważne dysputy nad śmieszącymi nas dzisiaj teoriami preformizmu w świecie istot żywych, teoriami, które głosiły, iż w rozrodczych komórkach zwierząt i ludzi zawarte są w gotowej, miniaturowej postaci wszystkie przyszłe pokolenia danego gatunku.

Równolegle z utrwaleniem się metafizycznego poglądu na przyrodę i promieniowaniem metod z nim sprzężonych na podejście do człowieka, zachodziły historyczne procesy, które podkopywać musiały mniemanie o niezmienności życia społecznego zakorzenione już mocno za czasów średniowiecza i tylko modyfikowane pod wpływem zdobyczy przyrodoznawstwa. Przemiany w sposobie produkcji materialnej i całości życia społeczeństw niesione przez epokę burżuazyjną doprowadziły w ciągu kilku pokoleń, a niekiedy jednego pokolenia, do radykalnych przekształceń w położeniu milionowych mas ludzi. Musiało to osłabić usprawiedliwioną poniekąd dawniej wiarę w zastygły charakter urządzeń społecznych. Jednocześnie klasa burżuazji stała się żywotnie zainteresowana w rozchwianiu tradycyjnych więzów społecznych i wyobrażeń, które je umacniały. Dlatego z jej łona wyszły próby systematycznego badania prawidłowości rozwoju społecznego.

Kulminacyjnym punktem i generalizacją wyników tych badań stał się heglowski system idealistyczno-dialektycznej filozofii, którego centrum stanowiła refleksja nad historycznym rozwojem ludzkości i krytyka metafizyki zarówno jako ontologii jak i metodologii. Świadoma dialektyka (tj. dialektyka wyraźnie formułowana w postaci teorii i metodologii), która tutaj narodziła się, nie mogła nie być idealistyczna: wobec niezłomnego panowania poglądów o niezmienności przyrody, zasadę uniwersalnego rozwoju umiejscowić musiała poza przyrodą i przyrodzie ją przeciwstawić.

Dokonane przez Marksa odkrycie materialnych przyczyn przemian dziejowych umożliwiło teoretyczne przezwyciężenie tego przeciwstawienia i zbudowanie materialistycznej dialektyki. Równolegle, w czasach, gdy tworzył Marks, w samym przyrodoznawstwie narastać zaczęły lawinowo odkrycia i teorie, które krok za krokiem podważały wyobrażenia o niezmienności przyrody i wprowadzały do jego wnętrza ideę rozwoju. Sformułowana przez Marksa i Engelsa materialistyczna dialektyka znajdowała w tych odkryciach i teoriach wciąż nowe potwierdzenia, była w oparciu o nie konkretyzowana i precyzowana. W rezultacie współczesnych zdobyczy nauk przyrodniczych i społecznych teza dialektyki o powszechności rozwoju, o nieistnieniu rzeczy i procesów zawsze tożsamych, o uniwersalnym wszechzwiązku zjawisk świata w ogólnym sformułowaniu nie bywa dziś bodajże nigdzie wprost kwestionowana.

Czy w takiej sytuacji walka z metafizyczną metodologią może mieć żywotne znaczenie? Czy pasjonowanie się nią i zwracanie na nią uwagi studiujących nie jest wyrazem życia wspomnieniami dawnych czasów? W żadnym razie nie. Po pierwsze dlatego, że nie można opanować metody dialektycznej bez zrozumienia jej historii. Po drugie — i to jest najważniejsze — dlatego, że istnieją potężne siły społeczne, które rodzą nieustannie gwałtowną opozycję przeciwko dialektyce, zwłaszcza materialistycznej. Spotykane u wielu współczesnych myślicieli deklaracje o powszechności rozwoju stają w kolizji z traktowaniem przez nich więzi społecznych charakterystycznych dla prywatnowłasnościowych stosunków oraz psychologii społecznej odpowiadającej tym stosunkom za „naturalne", niezmienne właściwości człowieka.

Rewolucyjna niegdyś, w obliczu feudalnych porządków, umysłowość burżuazyjna, powszechnie zatraciła dzisiaj siłę wyobraźni na terenie humanistyki. Jeśli nawet burżuazyjni socjologowie badają „zmiany" społeczne, to u podstaw badania metodologicznie postulują istnienie niezmiennych co do charakteru elementarnych dążeń jednostek, które realizując te dążenia powodują owe zmiany. Typ myślenia znamienny dla humanistyki promieniuje również na poglądy przyrodnicze i matematyczne, na metodologię nauk przyrodniczo-mate-

cieli, którzy głosiliby poglądy tak „radykalne", polemiki z metafizyką sprawiają wrażenie walk z upiorami.

Aby uniknąć tak trywialnych wyobrażeń, uchwycić głęboki sens polemik z metafizyczną metodą, konieczna jest pewna znajomość historii zagadnienia. Informacje o tej historii pozwolą jednocześnie uświadomić sobie, iż między metafizyką w sensie antydialektyki i w sensie ontologii zachodzi realny związek, a nie tylko przypadkowa zbieżność nazwy.

O filozofach starożytności mówi się, że byli żywiołowymi dialektykami. W ten sposób skrótowo wyrażamy po pierwsze to, że ujmowali oni świat w nieustannym ruchu i przemianach, aczkolwiek w sposób ogólnikowy i często poetycko-obrazowy, oraz — po drugie — to, że czynili tak w sposób żywiołowy, bowiem nie próbowali drogą systematycznych badań odkryć uniwersalnych prawidłowości przemian i posłużyć się świadomie ich znajomością w konkretnych badaniach procesów w świecie zachodzących. Nie budowali oni dialektyki jako teorii.

Powstanie i rozpowszechnienie się metody metafizycznej stanowiło uboczny produkt świadomych przedsięwzięć nakierowanych na przezwyciężenie owej ogólnikowości, zwrotu ku systematycznym badaniom konkretnych wycinków rzeczywistości. Zwrot taki wymagał zrazu zebrania, wyróżnienia i poklasyfikowania wielkiego materiału konkretnego w poszczególnych sferach przyrody i życia ludzkiego. Wymagał także koncentracji na badaniach wycinkowych, pozostawienia na drugim planie ich związku z innymi dziedzinami. Zrodził on nowożytne przyrodoznawstwo, które zaczęło święcić wielkie sukcesy w systematycznym ujawnianiu mechanicznych właściwości i ruchów ciał stałych oraz ich prawidłowości. „Dawna metoda badania i myślenia, zwana przez Hegla »metafizyczną« — pisał Engels — [...] była w swoim czasie historycznie wielce usprawiedliwiona. Trzeba było najpierw zbadać rzeczy, zanim mogły być badane procesy. Trzeba było najpierw wiedzieć, czym jest jakaś rzecz, zanim można było spostrzegać zachodzące w niej zmiany"[1]. Na pewnym etapie rozwoju nauki przyrodnicze doprowadziły do utwierdzenia się przekonania

[1] F. Engels: *Ludwik Feuerbach...* W: K. Marks, F. Engels: *Dzieła.* T. 21, s. 330.

o niezmienności przyrody, o tym, że składa się ona z niezmiennej klasy przedmiotów, cech i powiązań wzajemnych. Metody badania w nich stosowane (które przyniosły tak wielkie sukcesy) zostały, wraz z wynikami odkryć, zabsolutyzowane i potraktowane jako ostateczny standard postępowania badawczego w ogóle. Ten standard właśnie — to metoda metafizyczna.

Engels tymi oto słowami charakteryzował stan nauk przyrodniczych w XVIII wieku: „[...] rewolucyjne w pierwszych swoich krokach przyrodoznawstwo stanęło nagle przed konserwatywną na wskroś przyrodą"[1]. O co chodzi w tym na pozór paradoksalnym stwierdzeniu? O to właśnie, że w rezultacie badań mechaniki, astronomii i biologii owych czasów uformował się pogląd, że ciała niebieskie są wiecznie takie same i tak samo krążą wiecznie po swoich orbitach, że skorupa ziemska była zawsze i jest niezmienna w swojej strukturze i składzie oraz że była i jest zamieszkała przez niezmiennie te same gatunki roślin i zwierząt. Według tego poglądu wszelkie przemiany w świecie traktowane były jako zewnętrzny ruch niezmiennych bytów, przemieszczania tych bytów w przestrzeni, ich wzrost lub kurczenie się, jako cykliczny ruch, powtarzający bądź odtwarzający wciąż te same stany. W tym sensie zawierał ten pogląd zaprzeczenie rozwoju, chociaż jednocześnie uznawał obiektywny charakter i podkreślał często rolę ruchu.

To wyobrażenie o przyrodzie i metody badania, które do niego doprowadziły, promieniowały na podejście badawcze do człowieka i do społeczeństwa. Traktowano człowieka jako byt obdarzony niezmienną naturą (nawet gdy rezygnowano z przypisywania jej nadprzyrodzonej postaci duszy), która stanowić ma oparcie dla jego niezmiennych potrzeb, dążeń i reakcji na zjawiska świata.

Temu światopoglądowi odpowiadało traktowanie ogólnej nauki o bycie — ontologii — jako pierwszej i podstawowej dyscypliny filozoficznej. Mniemano, iż owa ontologia winna dać opis zhierarchizowanej i niezmiennej struktury wszechrzeczy, uniwersalną klasyfikację gatunków bytów w niej występujących: rozmaitych odmian ciał i rozmaitych odmian dusz oraz prawidłowych powiązań — zależności

[1] F. Engels: *Dialektyka przyrody.* W: K. Marks, F. Engels: *Dzieła.* T. 20. Warszawa 1972, s. 375.

matycznych. Rzecz prosta, metafizyczny charakter lansowanej tu metodologii staje się bardziej abstrakcyjny, ezoteryczny[1] niż kiedyś, towarzyszą jej deklaracje o ruchu i rozwoju (i nie tylko deklaracje) w odniesieniu do wielorakich dziedzin przyrody i życia ludzi, i niekiedy dopiero wnikliwe badanie ujawnia sfery wyraźnie przez nią z rozwoju wyłączone. Konsekwentna dialektyka stała się niebezpieczna dla kapitalizmu, bowiem nieuchronnie ukazuje, że jego podstawy są przemijające, grozi więc ostatecznie rewolucyjnymi wnioskami teoretycznymi.

2. PRAWA I KATEGORIE DIALEKTYKI

Dialektyka — jak już wspominaliśmy — bada powszechne prawidłowości wszelkiego rozwoju, tj. prawidłowości cechujące wspólnie procesy przyrodnicze, społeczne, świadomościowe. W wielu podręcznikach mówi się o trzech czy czterech prawach dialektyki, stosuje się dla ich określenia terminy w rodzaju „drugie prawo dialektyki" itp. Rodzi to sugestię, jakoby dialektyka redukowała się do tych kilku praw, a wykład pretendował do podania ich „kompletnej listy". Są to sugestie z gruntu błędne. Nie ma sensu twierdzić, że jest tyle a tyle praw dialektyki i spierać się o ich kolejność, podobnie jak nie ma to sensu w odniesieniu do fizyki, chemii czy matematyki. Każda nauka bada i odkrywa wciąż nowe prawidłowości swojej dziedziny i obywatelstwa w niej nabierają wciąż nowe pojęcia służące do formułowania tych prawidłowości. Jeżeli nawet historycznie przyjęło się mówić o trzech zasadach termodynamiki, nikomu nie przyjdzie do głowy utrzymywać, że termodynamika jest nauką, którą w całości te trzy zasady wyczerpują.

Każda nauka posługuje się pewnym zasobem pojęć dla niej specyficznych, za pomocą których formułuje prawa swojej dziedziny. Na przykład fizyka posługuje się takimi pojęciami jak masa, energia, ciepło, temperatura, przyspieszenie itp. Pojęcia takie nazywamy kategoriami danej nauki. Także dialektyka posiada swoje kategorie, za pomocą których wyraża właściwości wszelkich procesów, formułuje swoje prawa. Oto kilkanaście takich kategorii (chociaż na pewno niekompletny ich wykaz): przemiana, rozwój, ruch, proces, ilość, jakość, możliwość, konieczność, przypadek, przeciwieństwo, sprzeczność, treść, forma, struktura, funkcja, zjawisko, istota, względność, absolutność itp.

Procedura odkrywania prawidłowości dialektyki, formułowania i uzasadniania jej praw nie różni się w istocie od postępowania w innych naukach. Zakres materiału tylko, na którym trzeba się w przypadku dialektyki oprzeć, jest wyjątkowo wielki i różnorodny. Prawa dialektyki formułowane są w wyniku porównania ze sobą procesów możliwie różnorodnych dziedzin i wydobycia tego, co wszystkim im wspólne. Jeżeli choćby jeden konkretny proces w obojętnej dziedzinie wyłamuje się spod sformułowanego prawa, musi ono zostać skorygowane bądź wyeliminowane z dialektyki. Ze względu na swój uniwersalny zakres, dialektyka opiera się w swoich badaniach w głównej mierze na uzyskanych już przez inne nauki wynikach, a nie na samodzielnym badaniu konkretnych przemian rzeczywistości.

Procesami rozwoju w świecie zajmuje się, rzecz prosta, nie tylko dialektyka. W swoim zakresie zajmują się nimi dzisiaj wszystkie wystarczająco szerokie dziedziny nauki. Często w ich ramach spotykamy wyodrębnione działy poświęcone specjalnie problematyce rozwoju (np. psychologia rozwojowa, gramatyka historyczna, kosmogonia w ramach astronomii itp.). Rozwój i jego prawidłowości są uznane za główny przedmiot zainteresowań takich nauk jak embriologia czy też historia. Czymże więc takie nauki (czy też ich działy specjalne — „rozwojowe") różnią się od dialektyki. Otóż embriologia bada procesy rozwojowe specyficzne dla kształtowania się zarodków człowieka i zwierząt; historia — specyficzne dla przemian społeczeństwa. Embriologii (i odpowiednio, historii) nie interesuje to, co jest wspólne procesom tej dziedziny z procesami innych dziedzin. Tymczasem to, co wspólne (i wyłącznie to) jest właśnie przedmiotem dialektyki.

Przejdźmy teraz do scharakteryzowania kilku istotnych prawidłowości odkrytych przez dialektykę.

[1] Ezoteryczny — noszący charakter wiedzy tajemnej, nauczany tylko w zamkniętym kręgu uczniów (od greckiego *ezoterikos* — wewnętrzny).

3. PRAWO POWSZECHNOŚCI ROZWOJU I JEGO METODOLOGICZNE KONSEKWENCJE

Prawo powszechności rozwoju może być sformułowane w sposób następujący: wszystkie zjawiska, rzeczy, procesy, rodzaje rzeczy i zjawisk itp. istniejące w świecie podlegają przemianom i rozwojowi; w żadnej dziedzinie rzeczywistości nie ma rzeczy, zjawisk... niezmiennych, wiecznie jednakowych, doskonale od innych izolowanych.

W świetle współczesnego stanu nauk prawo to wydaje się nie do zakwestionowania i brzmi raczej banalnie. Podarujemy więc sobie jego uzasadnienie, a skoncentrujemy się wyłącznie na jego metodologicznej stronie. Tutaj bowiem występują we współczesnej filozofii bardzo głębokie rozbieżności. Metodologiczne konsekwencje, które zaakceptować wypada, jeśli przemyśleć do końca, co afirmacja tego prawa narzuca w sferze poznania, nie są — jak zobaczymy — w żadnym razie banalne.

Wśród formułowanych przez metodologię dialektyczną reguł (czy zasad, dyrektyw) postępowania badawczego dwie co najmniej wyraźnie sprzężone są z prawem powszechności rozwoju, stanowią jego „odpowiedniki": a) historyczno-genetyczna zasada badania, b) zasada konkretności badania i konkretności prawdy.

Historyczno-genetyczna zasada badania może być wyrażona następująco: aby poznać istotę zjawiska, rzeczy czy procesu, należy odsłonić genezę i rozwój tego zjawiska, rzeczy czy procesu, przeprowadzić myślową (pojęciową) rekonstrukcję prawidłowości powstania i rozwoju tego zjawiska, rzeczy bądź procesu, ich miejsca w dynamicznym wszechzwiązku świata.[1]

Zasada ta jest gwałtownie zwalczana przez antydialektyczne metodologie rozmaitego autoramentu — dawne i współczesne; zwalczana wprost, a częściej przez przeciwstawienie jej gruntownie odmiennych zasad badania. Oto jeden z wpływowych współczesnych kierunków filozoficznych — fenomenologia[1] (z którym spokrewnione są liczne odmiany egzystencjalizmu) głosi, że dotarcie do istoty rzeczy dokonuje się w drodze mistycznego „wglądu w istotę", która wymaga wręcz abstrahowania od rozwoju danej rzeczy i jej związków z innymi. Metodologię neopozytywizmu cechuje przekonanie, że dla uzyskania adekwatnej wiedzy o danej rzeczy (czy procesie) wystarczy ujawnić i zarejestrować wyłącznie aktualne i możliwe zastygłe jej relacje z innymi rzeczami (procesami), nie sięgając do przyczynowych, głębokich uwarunkowań tych relacji.

Zasadą historyczno-genetyczną posługiwaliśmy się już w rozważaniach poprzednich rozdziałów poświęconych istocie materializmu i idealizmu, istocie wolności, istocie świadomości ludzkiej. Marksistowska metodologia daje dziesiątki dziś już klasycznych przykładów płodnego jej zastosowania. Przewaga ekonomii politycznej Marksa nad burżuazyjnymi systemami tej dyscypliny tkwi korzeniami właśnie w historycznym potraktowaniu istoty ekonomicznych kategoryj. „Kategorie ekonomiczne — pisał Marks, krytykując Proudhona — są jedynie wyrazem teoretycznym, abstrakcją społecznych stosunków produkcji". „[...] kategorie są równie mało wieczne jak i stosunki których są wyrazem. Są to *wytwory historyczne* i *przemijające*". „Gdy się [...] nie bierze pod uwagę rozwoju dziejowego stosunków produkcji, który w kategoriach znajduje tylko swój teoretyczny wyraz, gdy się w kategoriach tych chce widzieć tylko samorzutne idee, myśli niezależne od realnych stosunków, wtedy siłą rzeczy jest się zmuszonym uznać za ich źródło ruch czystego rozumu"[2]. Towar, pieniądz, wartość, kapitał, własność — wszystko to ujęte zostało przez Marksa jako ogniwa historycznego rozwoju struktur produkcyjnych współdziałań ludzi. Dogłębne poznanie tych ogniw pojawia się z reguły znacznie później, niż ich ukonstytuowania się w życiu; pojawia się jako rezultat upowszechnienia współdziałań określonego typu w ekonomice.

Także poprzez rozwojowe badanie marksizm odsłonił istotę pań-

[1] Rozpatrywane w metodologii dialektycznej zasady: jedności tego, co logiczne i tego, co historyczne, przechodzenia od abstrakcji do stopniowej konkretyzacji, jedności istoty i zjawiska stanowią szczegółowe rozwinięcie tego, co tutaj nazywamy ogólnie zasadą historyczno-genetyczną badania. W odniesieniu do zjawisk społecznych zasada ta występuje najczęściej pod nazwą krótszą — zasady historyzmu. Dyrektywa nakazująca sięgać do istoty zjawisk przeciwstawia się tym metodologiom, które zadania poznania programowo ograniczają do dokładnego opisania w sposób systematyczny tego, co dla każdego obserwatora dostrzegalne jest „na powierzchni".

[1] Twórcą tego idealistycznego kierunku jest niemiecki filozof Edmund Husserl (1859—1938).

[2] K. Marks: *Nędza filozofii*. W: K. Marks, F. Engels: *Dzieła*. T. 4. Warszawa 1962, s. 141, 142, 137—138.

stwa, władzy państwowej. Państwo pojawia się z chwilą rozpadu społeczeństwa na klasy. Stanowi ono organ, instytucję zabezpieczenia za pomocą zbrojnej sankcji panowania ekonomicznego określonej klasy, czy, co na jedno wychodzi, ochrony zbrojnymi środkami systemu więzi ekonomicznych, którego „normalne" funkcjonowanie zapewnia przywileje tej klasie. Metoda historyczno-genetyczna święci tutaj wyraźne tryumfy nad powierzchownymi określeniami państwa rozpowszechnionymi w burżuazyjnej literaturze w rodzaju „władza publiczna o terytorialnym charakterze", określeniami nie docierającymi do istoty rzeczy, chociaż opartymi o jedną z cech wyróżniających państwa.

O ile zasada historyczno-genetyczna jest przez wielu filozofów ceniona na terenie humanistyki, często uważa się ją za bezwartościową dla przyrodoznawstwa i matematyki. Na rzecz takiego stanowiska przytaczany bywa argument pozornie przekonujący: nauki przyrodnicze (głównie fizyko-chemiczne) i matematyka odkrywać mają prawidłowości przemian i struktur świata o ponadczasowym charakterze. W świetle faktów i w świetle historii tych nauk argumentacja taka nie wytrzymuje krytyki. Po pierwsze — przyrodoznawstwo bada nie tylko ponadczasowe właściwości materii. Wystarczy powołać się na teorię ewolucji biologicznej bądź na teorie kosmologiczne. Po drugie — nawet wówczas, gdy mamy do czynienia ze zjawiskami i procesami, co do których nasza dotychczasowa wiedza świadczy, że występują we wszystkich czasach i w najrozmaitszych miejscach (np. cząstki elementarne, stosunki liczbowe itp.), poznanie ich istoty wymaga dotarcia do genezy i praw funkcjonowania tych rzeczy i procesów w świecie i w myśli ludzkiej. Istnienie we wszelkich czasach nie jest bowiem tożsame z istnieniem niezmiennym, lecz z nieustannym powstawaniem i zanikaniem.

Póki jądro atomowe traktowane było jako korpuskuła o określonej masie, ładunku elektrycznym i wielkości przestrzennej, pozbawiona wewnętrznej dynamiki, wiedza o nim była powierzchowna. Dopiero poznanie go jako dynamicznej struktury prawidłowo powstającej i trwałej w określonych warunkach pozwoliło zgłębić istotę tej postaci materii.

Po trzecie — i to jest najważniejsze — pojęcia przyrodnicze i matematyczne oraz sformułowania praw w naukach przyrodniczo-matematycznych mają historyczny charakter. Dotarcie do istoty

procesów przyrodniczych wymaga, obok empirycznego odsłaniania nowych zależności w przyrodzie, operowania dla ich ujęcia zastanymi pojęciami oraz przekształcenia ich treści, a tutaj znajomość historii i prawidłowości zmian pojęć ma kapitalne znaczenie.

Wielcy odkrywcy — matematycy i przyrodnicy — łączą zwykle umiejętności dostrzegania nowych faktów i związków między faktami ze znajomością dziejów swojej dyscypliny. Odkrycie przez Łobaczewskiego nieeuklidesowej geometrii zrodziło się z uświadomienia sobie pewnych trudności klasycznej mechaniki teoretycznej w połączeniu z analizą historycznych niepowodzeń w dowodzeniu piątego postulatu Euklidesa. Einstein zbudował teorię względności nie tylko w oparciu o fakty ujawnione przez eksperyment Michelsona i w oparciu o przekształcenia Lorentza (znane to było wówczas dziesiątkom fizyków), lecz o analizę tych faktów w świetle historii pojmowania czasu i przestrzeni oraz analizę sporów, w jakie ta historia obfitowała zwłaszcza w nowożytności. Wprawdzie wielcy przyrodnicy i matematycy traktują zainteresowania historią nauki przeważnie jako hobby, jako coś poza ich twórczością właściwą. Ale okazuje się, że właśnie ci hobbyści dokonują przewrotów w nauce.

Anatol France w takich słowach, włożonych w usta bohatera swojej powieści, z sarkazmem i pobłażliwością skwitował młodzieńczą pogardę dla historii: „Postęp wiedzy zbytecznymi czyni prace, które niegdyś najbardziej przyczyniły się to tego postępu. Ponieważ teraz nie ma z nich wielkiego użytku, młodzież w dobrej wierze sądzi, że nigdy do niczego nie służyły, i gardzi nimi; a jeśli znajdzie się w nich jakaś myśl zbyt przestarzała, wyśmiewa je bez ogródki"[1].

Zasada historyczno-genetyczna posiada również ogromne, często niedostrzegane znaczenie w procesie dowodzenia, uzasadniania prawidłowości tez nauki. Rzuca się to w oczy zwłaszcza przy rozpatrywaniu podstawowych tez wielu nauk, które są zarazem często niezwykle sporne. Nie wszystko bowiem może być uzasadnione za pomocą dedukcji, bądź indukcji. Dowieść słuszności materializmu można ostatecznie, na co już żeśmy zwracali uwagę, tylko w oparciu o historię filozofii i całokształtu nauk wraz z ich praktycznymi zastosowaniami. Dowodu słuszności marksistowskiego materializmu historycznego dostarcza historia przemian ludzkiego społeczeństwa. Lecz takie do-

[1] A. France: *Zbrodnia Sylwestra Bonnard*. Warszawa 1946, s. 127; przekład Jana Stena.

wodzenia nie są czymś wyjątkowym i czymś, co znajduje zastosowanie tylko w stosunku do bardzo ogólnych twierdzeń humanistyki. Spotykamy się z nimi na każdym kroku również na terenie nauk przyrodniczych i matematyki.

Oto, dla przykładu, w wieku XIX wielu wybitnych przyrodników podawało w wątpliwość obiektywne istnienie atomów i cząsteczek chemicznych, traktując je tylko jako wygodne konstrukcje naszego umysłu. Filozofowie — subiektywni idealiści — uznali te opinie przyrodników za potwierdzenie ich światopoglądu przyniesione przez nauki ścisłe i poświęcili obszerne traktaty opisom tego, jak z rozumu czy wrażeń tworzą się atomy, a z atomów świat cały. Atom, wolali oni, jest i pozostanie tworem naszego umysłu: nikt tego nigdy nie podważy, bo nigdy nie uda się atomu dotknąć, obejrzeć, powąchać.

Czemu więc dzisiaj spór wygasł, wśród przyrodników przeminęła moda kwestionowania obiektywności atomów i cząsteczek, a filozofowie przestali czynić z tego koronne świadectwo na korzyść subiektywnego idealizmu? Przecież i w ciągu XX wieku atomów i cząsteczek nikt zmysłowo nie dostrzegł, a wszelkie argumenty za ich traktowaniem jako konstrukcji umysłu podawane w końcu XIX wieku pozostały, abstrakcyjnie rzecz biorąc, w mocy. W komorze Wilsona obserwujemy nie atomy, lecz układy kropelek wody; w emulsjach fotograficznych — układy ziarenek srebra, w mikroskopie elektronowym — nie same cząsteczki, lecz obrazy, które interpretujemy jako obrazy cząsteczek. Otóż spór wygasł pod wpływem praktyki historycznej, sukcesów zastosowań wszechstronnych atomistycznych teorii, pod wpływem konstrukcji atomowych elektrowni i atomowych bomb.

Cząsteczki, atomy, cząstki elementarne stały się dla współczesnego człowieka równie obiektywne jak koleje żelazne i pola uprawne. Dlatego subiektywni idealiści wycofali się niemal kompletnie z nadawania kwestii istnienia atomów wyróżnionej pozycji w swoich spekulacjach. Jeśli nadal kwestionują ich obiektywne istnienie, to czynią to łącznie z kwestionowaniem obiektywności kolei żelaznych i pól uprawnych.

Zasadę konkretności badania i konkretności prawdy sformułować można jak następuje: aby uzyskać prawdziwe poznanie jakiegoś zjawiska, rzeczy czy procesu nie wystarczy ograniczyć się do podciągnięcia ich pod formułę ogólną trafnie wyrażającą ich istotę, nie wystarczy

skonstatować, iż podlegają one określonej generalnej prawidłowości rozwoju; konieczne jest zbadanie specyficznego etapu rozwoju tego zjawiska, rzeczy czy procesu, czego nie można osiągnąć wyłącznie w drodze dedukcji z formuły ogólnej.

Widoczne jest, że zasada konkretności badania stanowi ważne uzupełnienie zasady historyczno-genetycznej. I tę zasadę stosowaliśmy już w toku rozważań o materializmie, czy też o wolności. Wskazywaliśmy na to, że ogólna formuła (definicja) materializmu: pogląd uznający pierwotność materii w stosunku do świadomości, jest wprawdzie nieodzowna dla zrozumienia wielkich jego historycznych postaci, lecz sama nie wystarcza dla konkretnej charakterystyki żadnej z nich. Podobnie — formuła, iż istota wolności polega na władzy społeczeństwa i jednostki nad zewnętrznym i wewnętrznym światem, opartej o poznanie prawidłowości świata, stanowiła warunek zrozumienia sensu walk o wolność we wszystkich epokach, lecz nie wystarczała do zrozumienia konkretnej formy i treści tych walk w konkretnym miejscu.

Teoria marksistowska przywiązuje duże znaczenie poznawcze i praktyczne do definicji klasy społecznej czy państwa, takiej, która adekwatnie ujawnia istotę tych zjawisk społecznych. Jednocześnie marksiści zawsze podkreślali, że wszelkie usiłowanie wydedukowania z takich definicji swoistych cech współczesnej klasy robotniczej bądź współczesnego państwa imperialistycznego jest przedsięwzięciem bezpłodnym, które prowadzić może tylko do dogmatycznego skostnienia teorii[1]. Za metodologią, która praktycznie lekceważy czy wręcz świadomie kwestionuje zasadę konkretności badania, odnaleźć zawsze można uświadomioną bądź nieuświadomioną przesłankę, jakoby aktualną rzeczywistość w każdej epoce i w każdej dziedzinie złożyć można było z jakichś niezmiennych elementów ostatecznych pozbawionych rozwoju.

[1] W świetle wymogu konkretności badania zrozumiałego sensu nabiera takie oto znane sformułowanie Engelsa: „Wszelkie definicje posiadają niewielką wartość naukową. Żeby wiedzieć naprawdę dokładnie, czym jest życie, musielibyśmy przejść wszystkie formy jego objawiania się, od najniższej do najwyższej" (F. Engels: *Anty-Dühring*. W: K. Marks, F. Engels: *Dzieła*. T. 20. Warszawa 1972, s. 90). Nie oznacza ono lekceważenia zabiegów definicyjnych w nauce, lecz zwraca uwagę, iż nie stanowią one podstawy nauki.

Nierzadko spotykamy się w różnych dziedzinach nauki z toczonymi uparcie słownymi sporami o definicje, które wydają się scholastyczne i nierozstrzygalne. Gdy spierający się lekceważą zasadę konkretności badania, nie jest to złudzenie, kontrowersje są rzeczywiście niemożliwe do rozstrzygnięcia. Przykładem mogą tu być spory toczące się w ostatnim dziesięcioleciu w Polsce o definicję ideologii i definicję nauki oraz stosunek ideologii do nauki. Uczestnicy tych sporów — filozofowie i socjologowie — unikają z reguły ujawnienia aktualnej treści społecznej i historycznych źródeł rozbieżnych propozycji, ukazania ich związku ze starciem dogmatyzmu z rewizjonizmem we współczesnej myśli marksistowskiej oraz z konkretnymi klasowymi tendencjami ideologicznymi we współczesnej światowej kulturze w ogóle. Próbują ustanowić formuły obowiązujące dla wszelkich czasów. A na takim gruncie nie można znaleźć usprawiedliwienia wyższego waloru naukowego jednej formuły nad innymi.

Zdarza się nieraz, że wulgaryzatorzy marksizmu próbują wyjaśnić i uzasadnić istnienie konkretnych zjawisk społecznych za pomocą odwołania się do ogólnych „zasad", „celów" itp. socjalizmu, a nawet do praw dialektyki. Powołują się na przykład na „wzrost roli moralności", „zasadę kierowniczej roli partii", „prawo walki klasowej" itp. w sposób ogólnikowy i uznają, że tym samym załatwili sprawę. Lenin, który niesłychanie konsekwentnie przestrzegał w swoich analizach dyrektyw konkretności prawdy, pisał o tego typu wulgaryzatorach: „Zaostrzenie walki (chodziło o walkę klas — J. Ł.) jest czczym frazesem subiektywistów, którzy zapominają, że marksizm żąda dla uzasadnienia każdego hasła ścisłej analizy zarówno rzeczywistości *ekonomicznej* jak i warunków *politycznych* i *politycznego* znaczenia tego hasła"[1].

Marks charakteryzował niegdyś krótko dialektykę jako metodę, która „[...] w swym pozytywnym rozumieniu istniejącej rzeczywistości zawiera zarazem rozumienie jej negacji, jej nieuniknionego upadku, gdyż każdą powstałą formę ujmuje w ciągłości ruchu, a więc również od jej strony przemijającej [...]"[2]. W tej formule zawiera się w istocie zwięzłe, syntetyczne ujęcie zasady historyczno-genetycznej i zasady konkretności badania.

[1] W. Lenin: *O karykaturze marksizmu i o „imperialistycznym ekonomizmie"*. *Dzieła*. T. 23. Warszawa 1951, s. 62.

[2] K. Marks: *Kapitał*. T. 1. W: K. Marks, F. Engels: *Dzieła*. T. 23, s. 19.

4. PRAWO WZAJEMNEJ ZALEŻNOŚCI PRZEMIAN ILOŚCIOWYCH I JAKOŚCIOWYCH

Oto krótkie sformułowanie tego prawa: we wszystkich procesach występują przemiany ilościowe i przemiany jakościowe; te dwa typy przemian związane są zawsze ze sobą w następujący sposób: 1) przemiany ilościowe doprowadzają do przemian jakościowych; 2) u podstaw każdej przemiany ilościowej leżą przemiany jakościowe.

Przez przemianę jakościową rozumiemy przemianę w charakterze, istocie zjawisk, składających się na dany proces, zasadniczą przemianę struktury procesu. Wszelką przemianę, która nie jest jakościowa, nazywamy ilościową. Przykładowo ilościowymi przemianami będą: powiększenie się bądź pomniejszenie nasilenia jakiegoś zjawiska, częstości jego występowania, wzrost lub kurczenie się danych przedmiotów nie złączone z przekształcaniem struktury ich części, rozprzestrzenianie się jakiegoś procesu pod takim czy innym względem itp.

Rozliczne manifestacje tego prawa łatwe są do dostrzeżenia w otaczającym nas świecie, a wiele z nich dokładnie zbadała nauka.

Tak oto ogromna większość tzw. stałych odkrytych przez nauki fizyko-chemiczne i biologiczne dla poszczególnych substancji i układów materialnych itp. wyraża ilościowy wskaźnik, którego przekroczenie powoduje typową dla danej substancji czy układu zmianę jakościową. Tego rodzaju charakter mają wszelkie temperatury topnienia, wrzenia, temperatury krytyczne, wielkości napięcia powierzchniowego, pierwsza i druga prędkość kosmiczna itp. Każda substancja chemiczna zachowuje się jakościowo odmiennie poniżej i powyżej swojej temperatury krytycznej: powyżej istnieć może w jednym tylko stanie skupienia, poniżej — możliwe jest współwystępowanie stanów stałego, ciekłego lub gazowego.

Rozpatrzmy dokładniej z punktu widzenia omawianego prawa trywialny proces ogrzewania wody w naczyniu pod atmosferycznym ciśnieniem[1]. W przedziale temperatur od 0 do 100° na proces ten skła-

[1] Przykładem tym posługiwał się Hegel, następnie Engels, a dziś przeciwnicy dialektyki, wykorzystując skróty myślowe stosowane przez jej twórców przy powoływaniu się na ten przykład, starają się zdyskredytować poprawność ich analiz.

da się cały zespół typowo ilościowych przemian. Jeśli założymy, że źródło ciepła dostarczanego wodzie jest stałe, rosnąć będzie stopniowo temperatura cieczy w naczyniu (tj. średnia energia kinetyczna cząsteczek cieczy), rosnąć stopniowo ilość pary wodnej wydobywającej się ze swobodnej powierzchni cieczy (tj. cząsteczek przechodzących w stan gazowy), zmniejszać się stopniowo lepkość cieczy itp. Gdy jednak temperatura cieczy osiągnie 100°, nastąpi jakościowa zmiana całego kompleksu tych zjawisk. Przy niezmienionym dopływie ciepła przestanie wzrastać temperatura cieczy, ilość pary wodnej produkowanej w jednostce czasu oraz lepkość cieczy utrzymywać się będą na niezmiennym poziomie, w stan gazowy przechodzić zaczną cząsteczki nie tylko ze swobodnej powierzchni, lecz z całej masy cieczy (co nazywamy właśnie wrzeniem).

Procesy społeczne i procesy świadomościowe tak jak procesy przyrodnicze podlegają powszechnie prawu wzajemnej zależności przemian ilościowych i jakościowych. Dotyczy to procesów, które zachodzą u narodów czy nawet u ludzkości, jak i procesów zachodzących w jednostce. Typową dla „wielkiej historii" przemianę jakościową stanowią rewolucje społeczne. Polegają one na zasadniczej przebudowie ustrojowej społeczeństwa i, jak wykazał Marks, są nieuchronnym następstwem stopniowo narastających zmian w metodach i wielkości materialnej produkcji. Zmiany te doprowadzają w końcu do rozerwania przez ludzi tych społecznych form współzależności i współdziałania, w ramach których produkcja dotąd funkcjonowała. Tak np. rewolucja socjalistyczna polega na przejęciu na własność narodu fabryk, banków, urządzeń komunikacyjnych i ziemi, które znajdowały się uprzednio w gestii prywatnych właścicieli.

W procesie rozwoju wiedzy jednostki, czy też globalnej wiedzy społeczeństwa mamy do czynienia ze stopniowym nagromadzeniem się nowych doświadczeń, z narastaniem — w związku z tym — trudności włączenia ich mnogości w system pojęć i teoryj dotąd uznanych. Doprowadza to wreszcie do powstania nowych pojęć i nowych teoryj. Jeśli spadające z drzewa jabłko rzeczywiście nasunęło Newtonowi ideę praw grawitacji, fakt ten stanowił tylko ostatnie ogniwo w procesie ilościowego nagromadzenia obserwacji, eksperymentów i uogólnień częściowych zarówno jego własnych, jak i przejętych od Kopernika, Keplera, Galileusza oraz od tysięcy ludzi, którzy snuli refleksje nad przyrodą, a pozostali bezimienni. Stopniowe nagromadzenie się w fi-

zyce obserwacji i teoretycznych paradoksów, stojących w kolizji z uznanym poglądem, że energia elektromagnetyczna może być emitowana i pochłaniana w sposób ciągły, doprowadziło do jakościowej zmiany w poglądach: do powstania pojęcia kwantu energii i fizyki kwantowej.

Skoncentrowaliśmy dotychczas uwagę na tym, jak przemiany ilościowe doprowadzają do jakościowych. Teraz prześledźmy, w oparciu o procesy uprzednio rozpatrywane, zależność drugą: jakościowe przemiany leżą u podstaw ilościowych. Stopniowe narastanie masy pary wydobywającej się ze swobodnej powierzchni ogrzewanej cieczy traktowaliśmy jako przemianę ilościową. Fizyka cząsteczkowa pokazała nam, że ten ilościowy proces stanowi algebraiczną sumę ogromnej ilości nagłych, jakościowych przemian w sytuacji poszczególnych cząsteczek wody, z których jedne przezwyciężają w swym ruchu napięcie powierzchniowe i przechodzą w stan gazowy, inne ze stanu gazowego „wciągane" zostają przez siły spójności do wnętrza cieczy. Ilościowe przemiany w metodach i wielkości społecznej produkcji, gdy wejrzymy w ich „mikrostrukturę", są sumą jakościowych przemian w technice i technologii produkcji poszczególnych dóbr (dokonywania wynalazków i usprawnień, wprowadzania ich w życie, szybkiego rozruchu nowych mocy produkcyjnych po długim okresie budowy itp.). Ilościowe nagromadzenie się obserwacji stojących w kolizji z panującymi dotąd poglądami o świecie składa się z licznych „nagłych" odkryć, często przypadkowych. Ich dokonywanie przez poszczególnych ludzi stanowi jakościową zmianę w indywidualnym procesie zdobywanej przez nich wiedzy.

W tym miejscu winniśmy uświadomić sobie ważny wniosek: różnica pomiędzy przemianami ilościowymi i jakościowymi jest względna i określona wyraźnie tylko w ramach określonego procesu. Techniczne usprawnienie w produkcji cukru jest jakościową przemianą w procesie rozwoju tej gałęzi przemysłu, może być i bywa nieraz nazywane rewolucją w cukrownictwie. Natomiast w procesie globalnego rozwoju społeczeństwa to samo usprawnienie jest tylko elementem ilościowego wzrostu sił wytwórczych, narastania wydajności pracy społecznej, a więc ilościowej przemiany, która przygotowuje przemianę jakościową, jaką jest rewolucja socjalistyczna, albo też przejście od socjalizmu do komunizmu.

Podaliśmy kilka przykładów przejawiania się w różnych dziedzi-

nach prawa wzajemnej zależności przemian ilościowych i jakościowych oraz poddaliśmy je analizie.

Czy można jednak w ten sposób dowieść ewentualnym sceptykom, że jest to prawo uniwersalne, że dotyczy wszelkich procesów w rzeczywistości? Odpowiedź, którą dać można takim sceptykom, jest — po pierwsze — taka, jaką dajemy we wszystkich innych dziedzinach nauki, gdy uzasadniamy prawa w nich ujawnione: nie natknęliśmy się dotąd na proces, w którym nie miałaby miejsca taka właśnie zależność jego ilościowej i jakościowej strony; dotąd zawsze — w wyniku badania, analizy — potrafiliśmy tę zależność wykryć. Po drugie — powołamy się na istotną historyczną tendencję wyraźnie występującą w rozwoju nauki: od stuleci postępuje naprzód proces matematyzacji nauk, tj. właśnie odkrywania ilościowych prawidłowości najróżniejszych dziedzin świata. Nieprzekraczalne granice, które różni prorocy zakreślali temu procesowi, przekraczał nieustannie historyczny rozwój wiedzy. Ale jednocześnie matematyzacja nauk ma każdorazowo historyczne granice, uwarunkowane postępem w wykrywaniu jakościowo nowych zjawisk, które stanowią dla niej podstawę. Jest więc widoczne, iż warunkiem poznania przez człowieka określonego procesu staje się uchwycenie swoistej zależności pomiędzy jego jakościową i ilościową stroną.

Refleksja nad tym historycznym materiałem dostarcza ważnej metodologicznej wskazówki: chybione być muszą wszelkie próby zbudowania całej ludzkiej wiedzy o świecie za pomocą ograniczonego, raz na zawsze ustalonego zasobu pojęć, których ilościową kombinacją byłaby wszelka myśl adekwatna o świecie. Opanowanie nowych jakościowo sfer zjawisk przez myśl człowieka wymaga urobienia w procesie poznawczym nowych jakościowo pojęć. Błąd mechanistycznego materializmu między innymi także na tym polegał, iż pretendował on do wyjaśnienia całej różnorodności świata za pomocą standardowego zasobu pojęć mechaniki klasycznej (ciało sztywne, prędkość, przyśpieszenie itp.) oraz zasobu pojęć klasycznej analizy matematycznej.

Ważne ogólne dyrektywy wypływają z rozpatrywanego prawa dialektyki także dla dydaktyki, dla organizowania procesu nauczania. Przykładowo, jeśli pragniemy, by uczeń dobrze przyswoił arytmetykę ułamków, musimy uprzednio — drogą cierpliwych zabiegów — nauczyć go czterech działań na liczbach całkowitych. Wówczas dopiero przejście do nowej jakościowo operacji pojęciowej — do działań na

ułamkach — dokonane być może bez większych trudności, a działania te zostaną trwale opanowane.

We współczesnej filozofii burżuazyjnej rzadko kto kwestionuje wprost omawiane prawo dialektyki. Dokonywane to jest raczej na drodze pośredniej, głównie przez podawanie w wątpliwość metodologicznego waloru tego prawa bądź płodności odróżnienia kategorii ilości i jakości. Metodologowie burżuazyjni głoszą: cóż z tego, że po odkryciu konstatujemy, że bieg procesu polega na przejściu ilości w jakość, skoro nic to nam nie pomogło w dokonaniu samego odkrycia.

A oto dwa konkretne, pokrewne sobie przykłady podważania metodologicznej cenności tego prawa: oba oparte o zabieg proklamowania zależności zmian ilościowych i jakościowych jako zależności o charakterze nadprzyrodzonym, tajemniczej z natury rzeczy, a — w konsekwencji — nieprzeniknionej dla ludzkiej wiedzy i bezwartościowej dla kształtowania dyrektyw badań.

Neoscholastycy utrzymują, że świat jest jakościowo różnorodny, że bogactwo jego nie może być zredukowane tylko do ilościowych wskaźników. Bywa, że niektórzy z nich deklarują solidarność z marksistami pod tym względem. Ale twierdzą oni jednocześnie, iż powstanie nowej jakości („bytu"—w ich terminologii) nie może być wyjaśnione w pełni przyczynami przyrodniczymi, wymaga bowiem co najmniej współudziału boskiej istoty. A skoro tak, neoscholastyk musi kwestionować metodologiczny walor prawa wzajemnej zależności przemian ilościowych i jakościowych. Decyzje boskie nie są przewidywalne przez naukę, a więc człowiek nie jest w stanie określić i przewidzieć czemu, kiedy i gdzie powstanie „byt".

Świecką odmianę takiej koncepcji reprezentuje współczesny kierunek filozoficzny zwany emergentyzmem[1]. Twórca tego kierunku, angielski filozof S. Alexander (1859—1938) głosi, że w trakcie rozwoju przyrody wyłaniają się coraz to nowe jakościowe formy ruchu, które podlegają prawidłowościom dla nich swoistym. Na tej drodze „wyłoniło się" niegdyś m.in. życie na Ziemi. Wyłanianie owo następować ma jednak nagle, bez żadnych przyczyn, nie może być wyjaśnione samymi przemianami uprzednio cechującymi materię.

Dialektyka materialistyczna nie ma nic wspólnego z takiego typu koncepcjami świętymi czy świeckimi. Nowe jakościowo zjawiska

[1] *Emerge* znaczy po angielsku wyłaniać się — stąd właśnie nazwa kierunku.

i procesy — na co przejrzyście wskazywały przykłady, którymi posługiwaliśmy się — powstają bez interwencji sił nadprzyrodzonych, na drodze w pełni przyczynowej. Fizyka, chemia, psychologia, językoznawstwo, nauki ekonomiczne — coraz liczniejsze nauki potrafią wyjaśnić teoretycznie zależności zmian ilościowych i jakościowych w swoich dziedzinach rzeczywistości, konkretne formy powiązania tych dwu typów przemian, są w stanie trafnie przewidywać przejścia między nimi oraz dostarczać na tej podstawie konkretnych wskazań, jak opanowywać je w praktycznych działaniach jednostek i zbiorowości ludzkich.

5. PRAWO JEDNOŚCI I WALKI PRZECIWIEŃSTW

Prawo jedności i walki przeciwieństw (nazywane również prawem sprzeczności dialektycznych) sformułować można jak następuje: We wszystkich zjawiskach, przedmiotach, procesach przyrody, społeczeństwa i świadomości ludzkiej istnieją przeciwieństwa i sprzeczności, których oddziaływanie wzajemne sprawia, że świat jest w nieustannym ruchu i rozwija się. Każde zjawisko, przedmiot czy proces posiada swoje specyficzne sprzeczności wewnętrzne, które określają ich istnienie, charakter i swoiste prawidłowości rozwoju. Zespolenie, połączenie, czyli jedność przeciwieństw warunkująca swoistość konkretnego zjawiska, przedmiotu czy procesu jest przemijająca i względna tak, jak samo zjawisko, przedmiot czy proces. Wzajemne oddziaływanie przeciwieństw skierowane ku ich rozwiązaniu (walka przeciwieństw) jest natomiast absolutne wieczne, trwa przez cały czas istnienia danego zjawiska, przedmiotu czy procesu, a gdy dojdzie do unicestwienia ich, zmienia jedynie swój charakter. Rozwój polega na nieustannym rozwiązywaniu się jednych sprzeczności i wyłanianiu się w wyniku tego, sprzeczności nowych.

Terminy „przeciwieństwo" i „sprzeczność", którymi posługujemy się jako kategoriami dialektyki, mają znaczenie szersze, niż przypisane im w logice formalnej (gdzie służą dla oznaczenia pewnych

specyficznych stosunków myśli, względnie wyrażeń językowych). Sprzecznością dialektyczną danego zjawiska, rzeczy, procesu czy układu A nazywamy taki proces B, który jest koniecznym warunkiem istnienia, trwania i rozwoju A, a jednocześnie jego bieg stanowi przesłankę, możliwość unicestwienia A, doprowadza w określonych warunkach nieuchronnie do jakościowej przemiany A[1]. Nie wolno więc utożsamiać ze sobą sprzeczności logicznych i dialektycznych. Utożsamianie takie prowadzi do spekulacji i do najbardziej fantastycznych wniosków. Z drugiej strony sporo zamieszania powoduje forsowana przez niektóre szkoły filozoficzne XIX i XX wieku tendencja do rezerwowania terminu „sprzeczność" — wbrew wiekowej tradycji — wyłącznie dla logiki formalnej. Częstym uproszczeniem jest również sprowadzanie przeciwieństw i sprzeczności dialektycznych do sił przeciwstawnych, napięć czy tendencji działających z zewnątrz na określone zjawisko, przedmiot czy proces. Tymczasem, jeśli podejmować wyjaśnienie w tych terminach, przeciwieństwa i sprzeczności dialektyczne są raczej rozbieżnymi wewnętrznymi tendencjami zawartymi w samej istocie rzeczy.

Na pierwszy rzut oka może się wydawać, że prawo jedności i walki przeciwieństw wyraża jedynie w wymyślnej terminologii prostą tezę o wieczności, niezniszczalności, różnorodności i wewnętrznym charakterze ruchu w świecie. Nie ma tu jednak równoważności. Implikacja zachodzi tylko w jednym kierunku: z prawa sprzeczności dialektycznych wyprowadzić można ową tezę, ale nie odwrotnie. Skoro w świecie, we wszystkich jego rozmaicie artykułowanych częściach zachodzi nieustannie wyłanianie się sprzeczności i ich rozwiązywanie — ruch jest wieczny i niezniszczalny. Skoro są to wewnętrzne sprzeczności — ruch ma wewnętrzny charakter. Lecz prawo jedności i walki przeciwieństw w swojej złożonej terminologii pozwala głębiej zrozumieć charakter ruchu, ujawnić w sposób ogólny, iż przyczynę (czy podstawę) wszelkiego ruchu i rozwoju stanowi sprzeczność. Skrótowo wyraża się to niekiedy w dialektyce formułą „ruch jest sprzecznością". Stąd zasadnicze, centralne znaczenie tego prawa w dialektyce.

Aby ułatwić zrozumienie, na czym polega ta różnica, rozważymy

[1] por. St. Kozyr-Kowalski, J. Ładosz: *Dialektyka a społeczeństwo*. Warszawa 1972, s. 86.

ją w świetle przykładu dziejów poznania procesu biegu planet wokół słońca. Arystoteles traktował ten bieg jako wieczny, wewnętrznie uwarunkowany proces. Lecz wieczność jego przypisywał, w odróżnieniu od przemijającego charakteru ruchów ciał na Ziemi, temu, że jest on właśnie pozbawiony sprzeczności (i w tym sensie doskonały). W czasach nowożytnych odkryto wewnętrzną przyczynę tego biegu: przeciwstawne oddziaływanie siły ciążenia i siły odśrodkowej w układzie słonecznym. Równowaga dynamiczna tych sił stanowić miała wieczną jedność przeciwieństw, która nadana być mogła bądź unicestwiona jedynie z zewnątrz. Absolutyzacja tej równowagi nie wykluczała wprawdzie uznania wieczności ruchu, ale zmuszała do traktowania go jako zawsze takiego samego. Uogólnione pojmowanie ruchu w ten sposób było znamienną cechą mechanistycznego materializmu: ruch jest wieczny, ale świat jest pozbawiony rozwoju. Dalsze odkrycia nauki okazały jednak, że planety bynajmniej nie krążą periodycznie po wciąż identycznym torze. Kształt krzywej ich biegu ulega powolnym modyfikacjom, które następują w wyniku naruszania każdorazowego układu sił i powstawania układu nowego. Zbadanie ruchu każdej ze stron sprzeczności, które ten kształt i jego modyfikację warunkują, pozwala na przyczynowe ujęcie całego procesu. Dokonuje tego współczesna astronomia: dowodzi, że pole grawitacyjne wewnątrz układu słonecznego oraz siły odśrodkowe związane z jego elementami — planetami, planetoidami, kometami — ulegają nieustannym zmianom m.in. na skutek strat masy Słońca przez promieniowanie, spadków meteorytów na Słońce i planety itp. Uogólnione pojmowanie w ten sposób mechanizmów ruchu i rozwoju, uznanie, że równowaga dynamiczna jako jeden z możliwych wyrazów jedności przeciwieństw, jest tylko przejściowa, nieabsolutna, odkrycie, że badanie sprzeczności w ich zmienności, w walce daje nam możliwość dotarcia do przyczyn rozwoju konkretnych procesów — to wszystko wykracza poza mechanistyczny pogląd na wieczność ruchu, jest znamienne dla poglądu dialektycznego.

Z chwilą gdy uświadomimy sobie prawo jedności i walki przeciwieństw, retrospektywnie dostrzegamy bez trudu, iż w istocie każdy postęp w ludzkim poznaniu określonych zjawisk i procesów świata polega na wykryciu ich wewnętrznych przeciwieństw specyficznie złączonych. Wszystkie nauki tak czynią, chociaż odkryć swoich nie

formułują przeważnie w języku „przeciwieństw", lecz za pomocą konkretnych nazw przeciwieństwom nadawanym.

W fizyce uczymy się, że fala elektromagnetyczna jest procesem wzajemnego indukowania pól elektrycznych i magnetycznych rozchodzących się w przestrzeni. Ten periodycznie powtarzający się w czasie proces jest warunkiem koniecznym istnienia fali elektromagnetycznej. Przy naruszeniu jego równowagi następuje zmiana fali bądź przekształcenie się energii przez nią niesionej w inną postać. Gdy energia fali elektromagnetycznej przekształca się w odbiorniku radiowym w energię fal akustycznych, rozwiązanie sprzeczności pomiędzy polem elektrycznym i magnetycznym polega na wyłonieniu gry sprzeczności w membranie: odchyleniu jej przez zmienne pole magnetyczne i przywracaniu kształtu przez siły sprężystości.

Poznanie procesów życia zasadza się również na coraz głębszym odsłanianiu sprzeczności je warunkujących. Oto jak proces życia charakteryzował I. P. Pawłow: „Każdy organizm jako cząstka przyrody stanowi złożony ograniczony układ, w którym w każdej chwili jego istnienia siły wewnętrzne równoważą się z siłami zewnętrznymi otaczającego środowiska. Im organizm jest bardziej skomplikowany, tym subtelniejsze, liczniejsze i różnorodniejsze są elementy utrzymujące tę równowagę [...]. W ten sposób całe życie organizmów od najprostszych do najbardziej złożonych, włączając, oczywiście, człowieka, stanowi długi szereg coraz bardziej komplikujących się do najwyższego stopnia stanów równowagi ze środowiskiem zewnętrznym"[1]. Dzisiaj, gdy nauki biologiczne docierają do poznania elementarnych procesów życiowych w komórce, ujmują je jako jedność i walkę przeciwieństw w biochemicznym działaniu rozmaitych enzymów regulujących i naruszających równowagę z otoczeniem.

Poznanie zjawisk i procesów społecznych jako jedności i walki przeciwieństw pozwala zrozumieć ich istotę. Czy istnieje w życiu współczesnych społeczeństw coś bardziej zwykłego niż towar — przedmiot wytwarzany dla wymiany, podlegający kupnu i sprzedaży? Lecz zrozumienie tej zwykłej kategorii ekonomicznej dało dopiero odkrycie, że wytwarzanie i obieg towarów są determinowane przez sprzeczności pomiędzy konkretną pracą przetwarzającą materiał przyrody

[1] I. P. Pawłow: *Wybór pism*. Warszawa 1951, s. 199—200.

w określone produkty zaspokajające ludzkie potrzeby, a wydatkowaniem siły roboczej jako takiej, niezależnie od jej postaci konkretnej, zachodzącym przy wszelkiej działalności produkcyjnej, czyli pracą abstrakcyjną. Sprzeczność ta wyłania się nieuchronnie przy wymianie działań pomiędzy jednostkami w warunkach trwałej specjalizacji pracy i ona stanowi o pojawieniu się towarów w życiu społeczeństwa, a jej przemiany rządzą ich obiegiem.

Klucz do zrozumienia przemian społecznych ostatnich tysiącleci uzyskaliśmy dzięki odkryciu, iż u ich podstaw leżą sprzeczności pomiędzy klasami, których zależność wzajemna umożliwia funkcjonowanie całości społecznej o określonej wydajności pracy i kulturze, i które — jednocześnie są sobie przeciwstawne. Warunkiem istnienia klasy kapitalistów jest istnienie klasy najmowanych przez nich do pracy robotników, a w ramach danej struktury społecznej robotnicy nie mogą istnieć bez kapitalistów, którzy dostarczają im pracy. Lecz kapitalista nie tylko nie istnieje bez robotnika, lecz i bez dążności do maksymalnego wyzysku jego siły roboczej. Gdyby z wyzysku zrezygnował, przestałby być kapitalistą. Robotnik potrzebuje kapitalisty, by żyć w społeczeństwie, ale nie może, pod groźbą zagłady, nie przeciwstawiać się wyzyskowi, nie dążyć do uzyskania możliwie wysokiej płacy.

Także rozwój świadomości, zarówno w historyczno-społecznym aspekcie, jak i w indywidualnym, podlega prawu jedności i walki przeciwieństw, cechują go swoiste wewnętrzne sprzeczności. Oto rozwój nauki, jeśli abstrahować od jego powiązań z materialną działalnością, dokonuje się w ogniu teoretycznych sporów i dyskusji, obrony i uzasadniania przez naukowców rozbieżnych hipotez dotyczących tego samego przedmiotu badania. Tutaj istnienie każdej z rozbieżnych hipotez jest warunkowane istnieniem hipotezy przeciwstawnej. Jednocześnie są one logicznie sprzeczne, a więc nie do pogodzenia w systemie wiedzy. Walka przeciwieństw pojawia się tutaj w postaci nieustannych prób przezwyciężenia logicznej sprzeczności, której świadomość jest dla uczonych pobudką do wyszukiwania wciąż nowych faktów i argumentów na rzecz każdej ze stron sprzeczności. W wyniku — logiczne sprzeczności są nieustannie eliminowane z nauki, żadna z nich nie jest wieczna, lecz przemijająca, natomiast samo występowanie sprzecznych logicznie poglądów w całości nauki nie znika nigdy.

Tu miejsce, by zwrócić uwagę na problem wzajemnego sto-

sunku logiki formalnej i dialektyki. Rozpowszechnione jest mniemanie o przeciwstawności sobie tych dwu dyscyplin, o tym, że dialektyka podważa zasady logiki formalnej, a zwłaszcza kwestionuje zasadę niesprzeczności. Mniemanie to, generalnie biorąc, jest bezpodstawne. Zasada niesprzeczności logiki formalnej nie głosi, że w wiedzy ludzkiej niemożliwe są logiczne sprzeczności. Stwierdza jedynie, iż sąd sprzeczny logicznie bądź koniunkcja sądów sprzecznych logicznie są sądami fałszywymi oraz że wnioskowanie z przesłanek sprzecznych jest poznawczo bezwartościowe, skoro logiczną konsekwencją sądu fałszywego jest każdy dowolny sąd. Dialektyka natomiast odkryła, że występowanie w poznaniu logicznych sprzeczności odgrywa rolę istotną w procesie rozwoju wiedzy, lecz bynajmniej nie głosi, iż sprzeczności te należy uwieczniać i czcić, lecz przeciwnie, iż warunkiem postępu wiedzy jest ich nieustanne eliminowanie. A w żadnym razie dialektyka nie proponuje wprowadzenia jakichś gwałcących prawa logiki formalnej reguł poprawnego wnioskowania z sądów sprzecznych. Aby wnioskować poprawnie, należy uprzednio wyeliminować sprzeczności logiczne zawarte w przesłankach.

Przeciwstawne dialektyce są natomiast niewątpliwie poglądy teoriopoznawcze, w których twierdzi się jakoby ujawnienie sprzeczności logicznej w łonie jakiejś dyscypliny naukowej było czymś tylko negatywnym, czymś, co wiedzę w tej dyscyplinie zawartą dyskredytuje bez reszty. W poglądach takich pomniejsza się twórczą rolę ujawnienia, uświadomienia sobie sprzeczności logicznych w ramach wiedzy z powodzeniem dotąd w praktyce stosowanej. Często zdarza się, że specjaliści-logicy hołdują tego typu teoriom poznania, lecz nie stanowi to części samej logiki formalnej. Skłonność w tym kierunku pojawia się jako skutek profesjonalnego skupienia uwagi na jednej tylko stronie procesu rozwoju wiedzy — budowie systemów dedukcyjnych.

Rozpatrując przejawy prawa jedności i walki przeciwieństw w rozmaitych dziedzinach, kładliśmy dotąd nacisk na rolę wewnętrznych przeciwieństw w określonych zjawiskach, przedmiotach i procesach. Nie znaczy to, by dialektyka ogłaszała zewnętrzne sprzeczności[1]

[1] Przez sprzeczność zewnętrzną względem danego zjawiska czy procesu rozumiemy albo przeciwstawne oddziaływanie zjawisk leżących poza danym zjawiskiem czy procesem na nie albo oddziaływanie zjawiska zewnętrznego na wewnętrzne sprzeczności danego zjawiska czy procesu.

za pozbawione znaczenia, nakazywała pomijać w badaniu ich rolę. Rzecz w tym, że sprzeczności wewnętrzne odgrywają dominującą rolę w tym znaczeniu, iż oddziaływania zewnętrzne na dane zjawisko, przedmiot czy proces mogą być zrozumiane tylko jako przełamujące się przez ich wewnętrzne konflikty. Na ruch układu słonecznego wpływają, oczywiście, także zewnętrzne czynniki, lecz za pośrednictwem zmian jego wewnętrznych przeciwieństw — wewnętrznego pola grawitacyjnego, sił odśrodkowych itp. Zewnętrzne oddziaływania na określone społeczeństwo (przez handel zagraniczny, wojnę itp.) dokonuje się poprzez wpływ na stan jego wewnętrznych sprzeczności klasowych. Efekt jednostkowych oddziaływań zewnętrznych na różnych ludzi jest różny, zależny od sprzeczności charakteryzujących ich osobowość. Nowe doświadczenia, wiadomości o nowych faktach rozmaicie wpływają na procesy pojęciowego opracowania wiedzy przełamując się poprzez kontrowersje teoretyczne w niej zawarte.

Prawo jedności i walki przeciwieństw ma ogromne znaczenie metodologiczne. Nakazuje poszukiwać, odkrywać i badać mechanizmy zazębiania się sprzeczności warunkujące bieg procesów w świecie. Przestrzega przed dogmatyczną wiarą, iż w jakiejś dziedzinie wiedzy udało się odkryć ostateczne zrównoważenie przeciwieństw w badanych przez nią zjawiskach i nastąpił kres poznania tych zjawisk. Nakazuje pielęgnować atmosferę rzeczowych dyskusji w nauce. W jego świetle kontrowersje teoretyczne i ideologiczne nie są czymś przypadkowym, nie stanowią (zwłaszcza, gdy angażują społeczne namiętności, znamionują kulturę epoki) słownych nieporozumień. Świadomość tego prawa skłania do odszukiwania kryjących się za tymi kontrowersjami sprzeczności w samym przedmiocie przyrody czy życia społecznego ludzi.

Prawo jedności i walki przeciwieństw w procesach rozwoju wiedzy torowało sobie i do dziś toruje często drogę w sposób żywiołowy, pod naporem faktów, praktyki, mimo że teoretycy w postępowaniu badawczym nie zdawali sobie z tego sprawy. Oto na przykład, gdy we współczesnej fizyce gromadzić się poczęły coraz liczniejsze fakty, które świadczyły o złożonej budowie jąder atomów i zmuszały do zarzucenia utrwalonych wyobrażeń o ich monolitości i niezmienności, przypuszczać zaczęto, że jądro atomów składa się z cząstek dodatnio naładowanych. Ale cząstki takie, zgodnie z prawami elektrodynamiki, muszą odpychać się wzajemnie. Tymczasem jądro atomu jest tworem

względnie trwałym, z rzadka tylko obserwujemy jego spontaniczny rozpad. Zmuszało to do poszukiwania sił, stanowiących drugą stronę sprzeczności charakteryzującej jądro, tzw. sił jądrowych. Sporne hipotezy dotyczące ich natury oraz sposobu powiązania z siłami elektrycznymi doprowadziły do poznania jądra atomowego jako złożonej dynamicznej struktury, jako jedności przeciwieństw. W oparciu o konkretną wiedzę o charakterze tej jedności potrafimy dzisiaj wykorzystywać celowo i planowo energię jądrową.

Występująca w całej burżuazyjnej filozofii współczesnej opozycja przeciwko dialektyce materialistycznej zwraca się swym ostrzem przede wszystkim przeciwko prawu jedności i walki przeciwieństw. Wprawdzie raczej nieliczni filozofowie totalnie podają w wątpliwość rolę sprzeczności, ogłaszając całą dialektykę i jej terminologię za coś mętnego. Przeważnie mamy do czynienia z uznaniem faktu, że w życiu społecznym, w przyrodzie, w poznaniu występują liczne przeciwieństwa, badanie których posiada dużą wagę dla zrozumienia procesów rzeczywistości. Ale jednocześnie nagminnie występuje albo kwestionowanie powszechnego charakteru sprzeczności albo względnego charakteru jedności przeciwieństw zespolone z ogłoszeniem określonych przeciwieństw za wieczne.

Jest tak dlatego, że filozofowie burżuazyjni otwarcie, bądź milcząco, świadomie bądź podświadomie uznają podstawy kapitalistycznego życia społecznego za nieprzemijające. Czynią to bądź traktując je jako pozbawione sprzeczności (a oczywiste sprzeczności życia społecznego — za rozwiązywalne bez naruszenia tych podstaw), bądź ogłaszając historyczne sprzeczności życia ludzkiego w kapitalizmie za wieczne i nierozwiązalne sprzeczności samej „natury ludzkiej", z której człowiek wywikłać się nigdy nie jest w stanie. Tego rodzaju pogląd i postawa w stosunku do społecznych zjawisk promieniuje następnie w tej czy innej mierze na całokształt metodologicznej refleksji filozofów w odniesieniu do najróżniejszych dziedzin poznania.

Kwestionowanie prawa jedności i walki przeciwieństw splata się więc z bezkrytycznym stosunkiem do podstaw kapitalistycznego ustroju społecznego. Taki stosunek może manifestować się w postaci płaskoapologetycznych teoryj, iż ustrój temu społeczeństwu właściwy gwarantuje harmonijne i szczęśliwe współżycie ludzi, zapewnia użyteczność wzajemną „wolnych jednostek". Ale może występować także w pesymistycznej wersji, ogłasza-

jącej nędzę, wojnę, głód, bezradność ludzi wobec społecznych potęg za coś chronicznego, „naturalnego", za coś, co wypływa z „nieszczęśliwej natury ludzkiej". Brak krytycyzmu w stosunku do podstaw ustroju nie wyklucza dostrzegania i analizowania wielorakich konkretnych jego sprzeczności, poszukiwania ich rozwiązań. Zakłada jedynie, iż upatruje się ich rozwiązania na gruncie kapitalizmu, poszukuje w jego ramach harmonijnego ich zrównoważenia. Pożądany stan trwałej równowagi otrzymuje rozmaite nazwy: „państwa dobrobytu", „społeczeństwa konsumpcji", „państwa porządku prawnego" itp.

Takie teorie wskazują z reguły skuteczne sposoby rozwiązywania niektórych sprzeczności określonego społeczeństwa. W tym też sensie nie sprowadzają się do czystej apologetyki tego społeczeństwa. Oto na przykład pewne trudności gospodarcze w kapitalizmie mogą być i bywają rozwiązane przez świadome, planowe forsowanie produkcji zbrojeniowej, stwarzanie tego typu „zbiorowej konsumpcji". Ale proponując efektywne rozwiązania doraźnych sprzeczności i wprowadzając to w praktykę, teorie owe są bezsilne w rozwiązywaniu innych. Przeciwnie, działania przez nie rekomendowane prowadzą ostatecznie do zaostrzenia się podstawowych sprzeczności, odwlekając w najlepszym razie to zaostrzenie. Trwałe rozwiązanie podstawowych sprzeczności kapitalizmu przynieść może jedynie likwidacja kapitalizmu — a to wykracza poza możliwości wyobraźni jego teoretyków. Nawet rewolucyjno-demokratyczne koncepcje burżuazyjne współczesności, napełnione głęboką krytyką imperializmu, nie wykraczają w swojej rewolucyjności poza pewne granice: traktują przynajmniej drobną prywatną własność środków produkcji za wieczną i „naturalną".

Przełomowe odkrycie Marksa polegało na ujawnieniu sprzeczności tkwiącej u samych podstaw kapitalizmu i jej historycznego charakteru oraz dróg przezwyciężenia. To jednocześnie uwolniło jego myśl od ograniczeń właściwych niekonsekwentnym dialektykom.

Nie ma tu wprawdzie automatyzmu. Doświadczenie historyczne ostatnich dziesięcioleci nauczyło nas, że dostrzeganie sprzeczności i historycznego charakteru kapitalizmu oraz aprobata podstaw socjalizmu zespalać się mogą z arozwojowym traktowaniem samego socjalizmu i z szerzeniem się antydialektycznych poglądów w kulturze społeczeństw socjalistycznych. Typowym tego przejawem była teoria

bezkonfliktowości ekonomiki i kultury duchowej komunizmu. Porzucenie złudzeń co do wieczności kapitalizmu nie przynosi więc samo przez się uwolnienia od metafizycznych tendencji metodologicznych.

6. PRAWO ZAPRZECZENIA ZAPRZECZENIA

Prawo zaprzeczenia zaprzeczenia sformułować można w sposób następujący: Każdy proces rozwojowy polega na przechodzeniu od stadiów niższych do stadiów wyższych. Przechodzenie to dokonuje się przez naruszenie względnej równowagi charakterystycznej dla stadium niższego na skutek działania wewnętrznych sprzeczności narastających w nim, a następnie przez przywrócenie względnej równowagi w wyniku wytworzenia się bardziej złożonej struktury procesu odpornej na naruszenia, którym podlega stadium niższe. Przywrócenie równowagi w stadium wyższym sprawia, iż ujawniają się w nim pewne podobieństwa do stadium wcześniejszego, przejściowo zaprzepaszczone.

Metaforycznie prawo zaprzeczenia zaprzeczenia ujmuje wyrażenie: „wszelki rozwój dokonuje się po spirali". Punkty przecięcia spirali z wyróżnioną półprostą wychodzącą z jej początku (a każdą taką półprostą spirala cyklicznie przecina nieskończenie wiele razy) obrazują kolejne „stany równowagi", rosnąca zaś z każdym cyklem odległość od punktu początkowego obrazuje rosnącą złożoność procesu.

Prawo zaprzeczenia zaprzeczenia przedstawia ogólny mechanizm wszelkich zmian postępowych, odróżniający je od zmian regresywnych i cyklicznych oraz ukazuje, iż wspólną cechą tych zmian jest rosnąca złożoność organizacji procesów oraz zdolność zachowania przez nie swoistości we wciąż bogatszej skali warunków zewnętrznych.

Współczesna cybernetyka dostarcza nam wielu pojęciowych narzędzi dla ścisłego matematycznego charakteryzowania procesów rozwojowych. Przykładowo do takich zaliczyć możemy: pojęcie homeostazy — samoregulującego się układu, zachowującego w zmiennych warunkach względną równowagę z otoczeniem; pojęcie entropii — jako miary złożoności procesu i ilości informacji. W terminologii cybernetyki zmiana postępowa polegałaby na lokalnym maleniu entropii.

U Hegla zaprzeczenie zaprzeczenia występowało w zmistyfikowanej postaci, jako prawidłowość logicznego rozwoju ducha poprzez zakładanie siebie, zaprzeczanie sobie i odnajdywanie siebie na powrót w tym zaprzeczeniu poprzez triadyczny rytm rozwoju: teza — antyteza — synteza.

Chcąc sięgnąć po konkretne ilustracje prawa zaprzeczania zaprzeczenia, nie możemy, jak poprzednio, rozpatrywać całkiem dowolnych przemian. Proces gotowania wody, na przykład, nie nadaje się do tego celu z bardzo istotnej racji: trudno sensownie utrzymywać, iżby miał to być proces zmian postępowych. Jest to proces odwracalny w czasie, a do tego typu procesów prawo negacji negacji w ogóle nie odnosi się. Przejawia się natomiast wyraziście tam, gdzie kierunek przemian jest określony przez rosnącą w czasie ich złożoność.

Bez trudu można ujawnić postępowe zmiany w procesach biologicznej ewolucji, w procesach wzrostu, dojrzewania i starzenia się organizmów żywych, w procesach przemian społecznych itp. Oto np. w toku ewolucyjnego rozwoju psychiki na etapie początkowym obserwujemy ilościowy wzrost instynktowej działalności zwierząt. Rosnące bogactwo wyspecjalizowanych instynktów pozwala na uzyskiwanie przez organizmy równowagi w coraz bardziej szerokiej skali różnorodnych warunków środowiska. Działalność instynktowna jest jednak mało plastyczna, toteż na pewnym szczeblu komplikacji i zmienności środowiska nie jest ona już w stanie zapewnić trwałej równowagi, jej możliwości wyczerpują się. W toku ewolucji biologicznej zostaje ona „zanegowana" przez powstanie nowego typu, bardziej plastycznych psychicznych mechanizmów, wytwarzanych przez organizmy w toku osobniczej drogi życiowej.

U człowieka ta „negacja" jest bardzo mocno zaakcentowana: instynktowa regulacja procesów życiowych ulega wyraźnemu uwstecznieniu w porównaniu do innych ssaków. Powoduje to pewne trudności w osobniczej adaptacji do otoczenia. Dziecko ludzkie cechuje długotrwała bezradność wobec otoczenia i brak samodzielności w porównaniu z młodymi zwierzętami, wyposażonymi w znacznie większy zasób instynktów. Braki te jednak kompensowane są z nawiązką przez wytwarzającą się w osobniczym rozwoju człowieka pod wpływem społecznego otoczenia racjonalną regulację działania. Racjonalna regulacja, posługująca się pojęciowym myśleniem i językową komunikacją, doprowadza w toku rozwoju jednostek (i społecznej świadomości) do

zaprzeczenia zaprzeczenia. Jest nim powstanie „racjonalnych instynktów" — nawykowego kierowania się przez jednostkę poznanymi w toku osobniczej drogi życia prawidłowościami przyrody oraz powstanie uogólnionych automatyzmów operacji logicznych, służących do badania otoczenia. Powstanie tych racjonalnych mechanizmów regulujących stwarza możliwość przystosowania się człowieka zarówno do bardzo różnorodnych naturalnych warunków otoczenia przyrodniczego na globie ziemskim, jak również do zmieniających się warunków społecznego współdziałania oraz do przekształconych, przez społeczno-historyczne działania ludzi warunków przyrodniczych. Powstanie tych mechanizmów jest także przesłanką historycznej twórczości ludzi, która świadomie modyfikuje warunki życia, a nie tylko przystosowuje się do niezamierzonych skutków działań uprzednich pokoleń.

Klasycznym przykładem prawa zaprzeczenia zaprzeczenia jest proces rozwoju społeczeństw ludzkich od pierwotnej wspólnoty opartej o kolektywne przetwarzanie i korzystanie z dóbr przyrody, poprzez stanowiące zaprzeczenie wspólnoty klasowe formacje, oparte o prywatną własność środków produkcji, do socjalizmu — zaprzeczenia zaprzeczenia — który wchłaniając dorobek materialny i duchowy wytworzony przez klasowe społeczeństwa, przywraca społeczną własność środków produkcji, czyniąc z niej podstawę życia jeszcze bardziej różnorodnego.

Przykład rozwoju społeczeństw pozwoli nam uzupełnić ogólne sformułowanie prawa zaprzeczenia zaprzeczenia koniecznym komentarzem.

1. Wydzielenie niższych i wyższych stadiów procesu ma charakter względny, a nie absolutny. W cyklu rozwojowym: wspólnota pierwotna — społeczeństwa klasowe — socjalizm — całą epokę klasowych społeczeństw traktujemy jako zaprzeczenie wspólnoty pierwotnej. Ale w ramach społeczeństw klasowych istnieją niższe i wyższe stadia rozwojowe. Kapitalizm stanowi negację feudalizmu i to taką, w której odnajdujemy nawiązanie do pewnych istotnych cech starożytnych społeczeństw niewolniczych typu grecko-rzymskiego: do elementów rozwiniętej gospodarki towarowo-pieniężnej w miastach i w armii, do prawa własności pozbawionego hierarchicznych cech, do równości prawnej wolnych obywateli i do dominującej roli miast. Nie przypadkiem więc rewolucjoniści burżuazyjni walczący z feudalizmem w imię wolności powoływali się na

wzory starożytności, przystrajali się w rzymskie togi. Ustrój, o który walczyli, rzeczywiście przejmował ze starożytności i upowszechniał pewne zaprzepaszczone później instytucje, a wraz z tym również elementy zewnętrznej oprawy i obyczajów niegdyś z nimi złączone. Kapitalizm jest więc także zaprzeczeniem zaprzeczenia formacji niewolniczej.

2. Zaprzeczenie zaprzeczenia nie jest w żadnym razie powrotem do stanu pierwotnego. Współczesny socjalizm, chociaż odwołuje się niekiedy do tradycji pierwotnych wspólnot, nie jest powrotem do nich. Stanowi on strukturę społecznego życia bogatszą, bardziej różnorodną w więzie i bardziej złożoną nie tylko w porównaniu ze wspólnotą pierwotną, lecz także z kapitalizmem. „Uproszczone", „przywrócone" są w nim tylko pewne istotne więzie i to dlatego, że ich komplikacja stała się przeszkodą, hamulcem w bogaceniu stosunków wzajemnych ludzi i ich panowania nad przyrodą w ramach całości społecznych współdziałań. Podobnie przewidywana przez marksistowską teorię likwidacja pieniądza i towarowego charakteru gospodarki w przyszłym komunistycznym społeczeństwie nie będzie stanowiła powrotu do naturalnej gospodarki i prymitywizacji bogactwa ludzkich więzi. Ci, którzy sądzą, że komuniści nawołują do takiego powrotu, wykazują całkowitą ignorancję. Sprawa polega bowiem na tym, że na pewnym szczeblu rozwoju obrót pieniężny jako środek informacji o mierze pracy sam stanie się zbyt pracochłonny i hamować zacznie dalszy postęp produkcji. Jego zarzucenie stanie się koniecznością, tak jak koniecznością stało się w ewolucji biologicznej „zrezygnowanie" z instynktownej regulacji działań jako podstawy życia. Będzie on jednak mógł być zarzucony wówczas, gdy praca w warunkach stworzonej z jego pomocą obfitości dóbr, stanie się potrzebą człowieka, będzie wykonywana dobrowolnie i świadomie. W tych warunkach jej reglamentacja za pomocą pieniądza będzie zbędna.

W rozwoju nauki, w tym procesie o wyraźnie postępowym charakterze, prawo zaprzeczenia zaprzeczenia przejawia się stale w takim oto cyklu: odkryte i sformułowane zostają prawidłowości określonej sfery zjawisk — nagromadza się wiedza o zjawiskach nowych, które podważają uznaną uprzednio teorię, co sprawia, iż uczeni poczynają krytycznie odnosić się do niej — jest to zaprzeczenie poprzedniej fazy; z kolei powstaje, w wyniku nowych uogólnień, teoria w nowy sposób formułująca prawidłowości dawne w łączności z odkrytymi

później, teoria, która wyjaśnia zarówno przyczyny występowania zjawisk wyłamujących się spod starej teorii, jak i to, czemu teoria stara w określonej mierze służyła adekwatnie praktyce. Jest to zaprzeczenie zaprzeczenia: stara teoria zostaje tutaj zachowana i skorygowana zarazem. Dla przykładu mechanika relatywistyczna stanowi zaprzeczenie zaprzeczenia — mechaniki klasycznej, obejmując tę ostatnią jako „graniczny wypadek", dając zgodne z nią wyniki tam, gdzie i dawniej była ona adekwatna w praktyce, a jednocześnie tłumacząc konieczność występowania „wyjątków", wyraźnych zwłaszcza przy procesach fizycznych, w których mamy do czynienia z prędkościami rzędu prędkości światła. Niemiecki termin „*aufheben*" oznaczający zarazem „zniesienie" i „zachowanie", którym posługiwał się Hegel, oddaje szczególnie trafnie sens prawa zaprzeczenia zaprzeczenia w takim cyklu rozwoju nauki.

Metodologiczna istota prawa zaprzeczenia zaprzeczenia wyraża się w zespole dyrektyw poznawczych nazywanych często sceptycyzmem metodologicznym[1]. Polega ona na podawaniu w wątpliwość wszelkiej historycznie przez ludzkość osiągniętej i przez badacza opanowanej wiedzy o świecie, na traktowaniu tej wiedzy jako przejściowej, nie dlatego jednak, że uważa się ją za bezsilną i bezwartościową, lecz dlatego, by ją pogłębić przez systematyczne wyszukiwanie zawodnych ogniw w niej zawartych. Sceptycyzm metodologiczny nakazuje podchodzić krytycznie do zdobyczy wiedzy najbardziej nawet utrwalonych, poddawać je periodycznej weryfikacji. Przeciwstawia się równocześnie lekkomyślnemu odrzucaniu jakichkolwiek, małych czy wielkich, osiągnięć poznania ludzkiego, rewidowaniu ich dla efektu, dla przejawienia na pokaz niezależności myśli i pogardzania wszelkim autorytetem.

*

Ten, kto nauczy się praw dialektyki, nie posiadł jeszcze natychmiastowej zdolności rozwiązywania wszelkich badawczych problemów i skutecznego opanowywania zjawisk świata. Przyswojenie sobie

[1] Pierwsza próba systematycznego sformułowania jego zasad w nowożytnej filozofii podjęta została przez Kartezjusza w *Rozprawie o metodzie* (1637). Marks wysoko cenił tę stronę kartezjańskiej filozofii. W żartobliwej ankiecie, którą sporządziła niegdyś jego córka, na pytanie o swoje ulubione motto odpowiedział: *de omnibus dubitandum* (o wszystkim należy wątpić).

dialektyki nie jest żadnym kamieniem filozoficznym. Żadna metoda nie posiada tych cudownych właściwości. We wstępach do podręczników logiki formalnej czytamy często ostrzeżenia: znajomość praw logiki nie daje gwarancji, że zawsze będzie się rozumować poprawnie, sama logika nie nauczy myśleć. Skądinąd spotykamy wielu ludzi, którzy we wnioskowaniu przestrzegają reguł logiki, i to niekiedy po mistrzowsku, nie zdając sobie sprawy z tego. Otóż to samo odnosi się i do dialektyki.

W głębokim jest błędzie kto mniema, że historyczna konieczność zastąpienia kapitalizmu — socjalizmem stanowi prosty wniosek z dialektycznego prawa wzajemnej zależności zmian ilościowych i jakościowych, że Marks za pomocą tego prawa dowodził prawidłowości tezy, która zawiera sformułowanie tej konieczności. Znajomość wymienionego prawa dialektyki pozwala co najwyżej wnioskować poprawnie, że ilościowe przemiany w metodach i wielkościach produkcji w łonie kapitalizmu doprowadzić kiedyś muszą do jakościowej przemiany ustroju. Ale do jakiej przemiany i że właśnie do przemiany w socjalistyczny ustrój, i jakie będą tego mechanizmy konkretne, tego nie dowiemy się z samych reguł dialektyki, bez żmudnych badań historii i struktury społeczeństwa, zwłaszcza kapitalistycznego. Żadna ogólna metoda sama przez się nie da nam takiej wiedzy.

Czyżby więc dialektyka była czymś mało użytecznym? Nic podobnego. Stanowić może jednak tylko busolę w badaniu. Świadomość ogólnych prawidłowości przemian w świecie i metody badania świata o nią oparte stanowią ogromnie cenne narzędzie poznania, dają nam możliwość kontroli ogólnej poprawności badania i rozumowania, przyspieszają formowanie się nawyków takiej poprawności.

Oto dla uzyskania głębokiej wiedzy o społeczeństwie nie jest rzeczą bagatelną, jeśli w oparciu o przyswojenie sobie dialektyki możemy z miejsca traktować kapitalistyczny układ życia społecznego jako przemijający. Tysiące wybitnych umysłów ostatnich stuleci nie potrafiło i nie potrafi żywiołowo do tego dojść. I to jest przyczyną (jeśli rozpatrzyć zagadnienie od strony metodologicznej, abstrahować od społecznych przeszkód), że wielorakie prognozy biegu historycznych wydarzeń okazują się, mimo mrówczej nieraz pracy ich autorów, chybione. Opanowanie dialektyki i rozwój badań nad nią ma wielkie znaczenie także dla przyszłości społeczeństw socjalistycznych. Zanik tradycji świadomego myślenia dialektycznego i naukowych nim zainteresowań w życiu jakiegoś społeczeństwa współczesnego jest sygnałem samozadowolenia, złudnej stabilizacji, nieczułości na procesy historyczne. Dogmatyzm w marksizmie był i jest jednym z wyrazów tej tendencji — w teorii łączył się, jak już wspomnieliśmy, z abstrakcyjnym traktowaniem dialektyki kojarzonym z antyrozwojową koncepcją bezkonfliktowości materialnych i duchowych procesów w socjalizmie. W innej postaci ta tendencja przejawia się także w rewizjonizmie, którego teoretycy często nawracają do idealistycznej dialektyki, dostrzegając (a często wyolbrzymiając i uwieczniając) duchowe tylko konflikty tego społeczeństwa.

Do społeczeństwa socjalistycznego, do jego procesów odnoszą się bez wyjątku i bez zmian wszystkie prawa dialektyki. I ono bowiem rozwija się. I w nim stabilizacja określonych etapów jest tylko przejściowa. Stąd, jeśli pragniemy, by rozwój socjalistycznego społeczeństwa dokonywał się planowo i świadomie, konieczne jest konkretne badanie sprzeczności tego rozwoju, przede wszystkim ekonomicznych i politycznych działań ludzi, które go konstytuują, konieczna jest krytyka każdorazowego stanu tego społeczeństwa dokonywana na gruncie aprobaty jego historycznych, nieprzemijających zdobyczy.

Rozdział IV

PROBLEMATYKA PRAWDY I POZNAWALNOŚCI ŚWIATA

1. UWAGI WSTĘPNE

Filozofia marksistowska traktuje całokształt świadomości ludzkiej jako produkt społecznie zorganizowanej materii i jako odbicie w ludzkim mózgu świata, w którym człowiek działa i przekształca go swoimi działaniami. Świadomość jest jednak czymś bardzo bogatym i zróżnicowanym wewnętrznie. U każdego człowieka składa się ona z uczuć i wrażeń, postrzeżeń i wyobrażeń, zainteresowań i zdolności, pojęć i ideałów, sądów różnego typu (opisowych, oceniających, normatywnych), pytań, hipotez, teoryj itp. Tego rodzaju elementy świadomości nazywane są często jej formami psychicznymi i logicznymi. Różnią się one pomiędzy sobą głównie sposobem, w jaki dokonuje się w nich odbicie świata.

W ramach świadomości współczesnych ludzi wyraźnie wyodrębniają się takie dziedziny — zbudowane z wyżej wyliczonych elementów — jak moralność, religia, sztuka i literatura piękna, prawo, poglądy polityczne, nauka, ideologia. Dziedziny te przyjęto nazywać formami świadomości społecznej. I one różnią się pomiędzy sobą sposobem, w jaki zachodzi w nich odbicie świata oraz — wyraźniej niż formy psychiczne i logiczne — także treścią w nich zawartą. Przykładowo: w moralności odzwierciedlają się — głównie w postaci norm i ocen postępowania — wzajemne stosunki ludzi w społeczeństwie; w religii odzwierciedlają się w sposób fantastyczny, w postaci wyobrażeń i sądów o bogach i duchach stosunki człowieka z przyrodą oraz społeczne struktury życia ludzkiego; główną treść nauki tworzy odzwierciedlenie w postaci sądów prawdziwych prawidłowości świata.

Zasób psychicznych form świadomości nie ulega w zasadzie zmianom w toku dziejów, a form logicznych — powiększa się bardzo

powoli. Inaczej jest z formami społecznymi. W biegu historii rośnie ich liczba i ulega zmianom rola odgrywana przez poszczególne formy w całokształcie świadomości społecznej.

Treścią tego rozdziału są węzłowe zagadnienia teorii poznania (inaczej zwanej gnozeologią bądź epistemologią). Teoria ta jest filozoficzną dyscypliną, która para się prawidłowościami powstania i rozwoju części czy strony świadomości nazywanej poznaniem bądź (za czym kryje się przeważnie zakres nieco węższy) wiedzą, obejmuje kwestie stosunku poznania do przyrody oraz do biologicznych i społecznych przejawów życia ludzkiego.

Scharakteryzowaliśmy powyżej skrótowo całokształt świadomości i jej podstawowe struktury po to, by zorientować czytelnika w jego złożoności i nakłonić do namysłu nad miejscem i rolą wiedzy, poznania w tym całokształcie. Poznanie, wiedza stanowi bowiem niewątpliwie część właściwą świadomości, a zatem teoria poznania — fragment teorii świadomości. Czym charakteryzuje się ta część świadomości, jest sporne w szczegółach i trudne do precyzyjnego określenia. Poznanie, wiedza nie jest odrębną formą świadomości. Raczej we wszystkich jej formach zawarte są momenty wiedzy, choć w różnym stopniu i z różnym nasileniem. Jedynie ta forma świadomości, którą nazywamy nauką, jest niewątpliwie w całości poznaniem, wiedzą. Można by powiedzieć, że w tej formie świadomości poznanie występuje w „czystej postaci", że ta forma stanowi jego najwyższą fazę rozwojową. Nie przypadkiem więc w centrum nowożytnej i współczesnej problematyki teorii poznania stoją sprawy poznania naukowego. W węzłowych kwestiach gnozeologia zlewa się z teorią i metodologią nauki. Z drugiej strony religia jest formą świadomości bodajże najdalej od poznania odległą, o najmniejszej poznawczej zawartości. Dziś jest to widoczne i szeroko uznane, chociaż w średniowieczu toczyły się zacięte spory na temat stosunku wiedzy i wiary religijnej.

Szeroko przyjęte jest określenie poznania, wiedzy jako tej części czy strony świadomości, która podlega ocenie ze względu na prawdziwość i fałszywość. Jest to niewątpliwie cecha poznania bardzo znamienna. Jednakże jej przyjęcie bynajmniej nie rozstrzyga kwestii wyraźnego wytyczenia jego granic. Sporne pozostaje bowiem, czy do sztuki, do moralności, do uczuć czy do pytań odnieść można kwalifikacje: prawdziwy — fałszywy. Lecz jeśli nawet

odpowiemy, że w tej czy innej mierze odnieść można, nie ulega wątpliwości, że nie jest to główne w moralności czy sztuce, a więc nie poznawcza treść w tych formach świadomości zawarta rozstrzyga o ich specyfice.

2. MARKSISTOWSKA TEORIA ODBICIA

Stanowisko marksistowskiej filozofii w teorii poznania przyjęto określać terminem „teoria odbicia". Istotę tej teorii sformułować można krótko w sposób następujący: poznanie, wiedza stanowi subiektywne odzwierciedlenie (odbicie) obiektywnej rzeczywistości w mózgu ludzkim, zachodzące za pośrednictwem mechanizmów materialnych: fizjologicznych i społeczno-historycznych. To, co jest odzwierciedlane — obiektywna rzeczywistość — obejmuje nie tylko przyrodę zewnętrzną, lecz także działania materialne i materialne procesy organiczne samego człowieka. Przedmiotem poznania jest u człowieka również jego własne życie duchowe i produkty tego życia, a nie tylko świat materialny; nie tylko góry, rzeki i materialna produkcja, lecz również wyobrażenia religijne, teorie naukowe, idee polityczne wraz z ich historią zastane przez poznającą jednostkę, a także mechanizmy psychicznej działalności jednostek ludzkich.

Przedmiot ludzkiej wiedzy jest jednak w istocie swojej materialny, i to w dwojakim sensie. *Primo* — genetycznie pierwszym przedmiotem poznania jest przyroda, a dopiero wtórnie wyobrażenia o niej i, jeszcze później, wyobrażenia o wyobrażeniach. *Secundo* — to, co duchowe, idealne, psychiczne poznajemy zawsze i wyłącznie za pośrednictwem tego, co materialne; poznajemy przez utrwalone w materii przejawy, uniezależnione tym samym od aktualnego stanu świadomości poznającego podmiotu. Proces takiego uniezależniania się nazywamy obiektywizacją. Obiektywizacja tego, co idealne dokonuje się w języku mówionym i pisanym, w mimice, w obrzędach, w dziełach sztuki, w strukturach materialnych działań jednostek i społeczności oraz w wytworach tych działań.

Na stanowisku teorii odbicia w gnozeologii stały i stoją wszystkie szkoły materializmu, z jakimi spotykamy się w dziejach filozofii.

Najwyraźniej przeciwstawne teorii odbicia są poglądy na poznanie głoszone przez rozmaite szkoły subiektywno-idealistyczne. Wiedza ludzka (jej treść i jej formy) jest przez nie traktowana jako autonomiczny wytwór ducha ludzkiego, jako coś, co wysnuwane jest z samego umysłu, nie pochodzi ze świata zewnętrznego, lecz jest światu narzucone bądź wręcz ma go tworzyć. Intelekt ludzki dyktuje prawa obiektywnemu światu, przyrodzie, narzuca światu obce mu symbole, nadaje światu strukturę czasoprzestrzenną, tworzy świat kierując się własnymi, wewnętrznymi prawami działania itp. — oto garść typowych zawołań subiektywnych idealistów w teorii poznania. Świat zewnętrzny względem intelektu, ducha — jeśli idealista raczy w ogóle przyzwalać na jego istnienie — stanowić ma, co najwyżej, okazję dla samorodnej działalności umysłu[1].

Obiektywno-idealistyczne gnozeologie również są z reguły przeciwstawne teorii odbicia. Jednakże terminologia, którą posługują się ich zwolennicy, zaciemnia często ten fakt, a nawet sprawia, że na pierwszy rzut oka rodzą się złudzenia o bliskim ich pokrewieństwie ze stanowiskiem materialistów. Złudzenia te pryskają, gdy tylko zdamy sobie sprawę z tego, że i u tych idealistów umysł człowieka traktowany jest jako coś kompletnie odseparowanego od przyrody, poznanie zaś posiadać ma ze swej natury treść wyłącznie duchową. Gdy obiektywny idealista mówi, że ludzkie poznanie odzwierciedla świat, ma na myśli, iż odzwierciedla ono to, co duchowe w świecie, obiektywną duchową strukturę świata. Aktowi czy procesowi poznania odmawia on jakiegokolwiek związku realnego z materialnymi procesami. Platon uważał, że poznanie polega na przypominaniu sobie przez umysł swego pobytu w świecie idei obiektywnych. Tomasz z Akwinu głosił, że umysł odzwierciedla to, co boskie w rzeczach, co stanowi ich niematerialną formę, że w akcie poznania staje się identyczny z ową formą. Współczesny neoscholastyk Jaques Maritain określa poznanie jako „[...] czynne nadistnienie niematerialne", w którym dusza staje się identyczna z innymi rzeczami[2]. Według Leibniza umysł dobywa wiedzę z samego siebie, bez kontaktu z przyrodą. Wiedza owa jest kopią zewnętrznego świata na mocy „przedustawnej harmonii" — tj. dekretu boskiego, który z góry zagwarantował

[1] Termin „okazja" jest tutaj terminem technicznym dla oznaczenia czegoś, co może pobudzić intelekt do czynności, ale na kształt tej czynności, na treść poznania, które wyzwala, nie ma żadnego wpływu.

[2] por. J. Maritain: *Distinguer pour unir ou les degrés du savoir*. Paris 1935, zwłaszcza s. 219 oraz 169—170.

jej odpowiedniość światu bez żadnego styku rzeczywistego z tym światem. Według Hegla umysł odnajduje w przyrodzie samego siebie, a więc to raczej przyroda okazuje się jego odzwierciedleniem. Obiektywni idealiści mogą wprawdzie w ramach swojego poglądu zasadnie uważać tak pojęte poznanie za odbicie świata. U podstaw ich ontologii tkwi bowiem założenie, iż to, co duchowe, stanowi i wyczerpuje wszelką treść świata, że więc w przyrodzie nie ma nic do poznania poza tym, co duch jej udzielił. Gdy zapomina się o tym założeniu, można łatwo ulec złudzeniu, że idealiści obiektywni mówią w swoich teoriach poznania o poznaniu przyrody jako takiej. A temu zapominaniu sprzyja okoliczność, że liczne teksty sporządzane przez obiektywnych idealistów w celu popularyzacji ich poglądów owe założenie pozostawiają w cieniu, usuwają na drugi plan.

Spekulatywność wyżej przedstawionych idealistycznych teoryj wiedzy jest ewidentna. Lecz pewne elementy spekulatywności (czy też raczej, z dzisiejszego punktu widzenia, naiwności) obciążały także teorie odbicia dawnych materialistów w zakresie konkretnych wyobrażeń o mechanizmach poznania. Znajdowało to wyraz w tym, że proces poznania przedstawiali oni sobie jako zachodzący pomiędzy zewnętrznym światem materialnym a jednostką ludzką w sposób niezależny od kształtu historycznego kontaktu jednostki z tym światem oraz od współdziałań między jednostkami. Oto na przykład starożytni materialiści: Demokryt, Epikur, Lukrecjusz utrzymywali, że wszystkie rzeczy materialne wysyłają nieustannie w przestrzeń ogromną liczbę odbitek-podobizn ze swej powierzchni i z wnętrza, odbitek świetlnych, akustycznych, wonnych i smakowych złożonych z delikatnych atomów. Dusza ludzka, także z delikatnych atomów zbudowana, gdy zetknie się z taką podobizną, poznaje ten aspekt rzeczy, który dana odbitka reprezentuje. Jest to koncepcja bardzo obrazowa, niekiedy wręcz poetyczna. Niewiele jednak wyjaśnia. W szczególności tajemnicą pozostaje to, czemu i na jakiej zasadzie sam styk odbitki z duszą wywoływać ma poznanie, jaki jest tego mechanizm? Czy to odbitka narzuca duszy swoją strukturę? Jak to robi? Czy tłumaczy to cokolwiek?

Teorie odbicia nowożytnych materialistów niewiele przyniosły nowego w porównaniu z koncepcjami starożytnych. Zrezygnowano wprawdzie z poetyczności, lecz dla wyjaśnienia mechanizmów odbicia posługiwano się szeroko analogiami między umysłem a zwierciadłem

czy też plastycznym materiałem, w którym, jak w wosku, zewnętrzny świat odciska swoje kształty. Z reguły nie wykraczano poza analogie[1]. Inne uproszczenie w teoriach odbicia dawnych materialistów — to ograniczanie się do prób wyjaśnienia mechanizmów tylko zmysłowego poznania: powstawania wrażeń, postrzeżeń i wyobrażeń w umyśle pod wpływem kontaktów ze światem zewnętrznym. Całkowicie natomiast zaniedbywali oni kwestię istotnych cech odbicia w poznaniu pojęciowym. Dokładniej: z pola widzenia materialistów przed Marksem wymykała się kwestia swoistości odbicia w wiedzy pojęciowej. Nie uświadamiali oni sobie złożoności drogi przejścia od zmysłowego obrazu rzeczy do jej pojęciowego poznania. Traktowali przeważnie pojęcia i sądy tylko jako uproszczone, schematyczne, „wyblakłe" odpowiedniki zmysłowych cech i stosunków świata, a tym samym pomniejszali ich rolę w poznaniu.

3. BLASKI I CIENIE TRADYCYJNEGO EMPIRYZMU I RACJONALIZMU

Aby zrozumieć, jak marksistowska teoria przełamała te braki teoryj odbicia dawnych materialistów, potrzebny jest nam rzut oka na historię sporów o rolę poznania zmysłowego i pojęciowego oraz mechanizmy przejść między nimi. Kwestia ta stanęła wyraźnie w ognisku dyskusji filozoficznych czasów nowożytnych, przybierając postać trwającego przez wieki (a do dziś ciągnącego się w filozofii burżuazyjnej) sporu pomiędzy empiryzmem i racjonalizmem w teorii poznania[2].

Nowożytny empiryzm i racjonalizm solidarnie wystąpił przeciwko tradycji irracjonalizmu filozofii schola-

[1] Próbą wykroczenia poza analogie była wysunięta w XVIII wieku hipoteza angielskiego materialisty Pristleya, iż poznanie polega na rezonansie struktur nerwowych w mózgu z drganiami własnymi wyróżniającymi poszczególne przedmioty zewnętrznego świata. Ale również ta „mechaniczno-akustyczna" teoria odbicia pozostała w sferze czystych domysłów, bowiem istnienia takiego rezonansu nikt konkretnie nie stwierdził ani nawet nie usiłował badać.

[2] Jego odpowiednikiem w filozofii średniowiecznej była kontrowersja pomiędzy nominalistami i realistami. Toczyła się ona jednak w szacie ontologicznej a nie teoriopoznawczej, o to czy istnieją obiektywne przedmioty pojęć ogólnych obok przedmiotów pojęć jednostkowych.

stycznej. Tradycja ta głosiła marność „naturalnego" rozumu ludzkiego i słabość ludzkich zmysłów. Ponad „naturalne" poznanie wynosiła rzekomą wiedzę objawioną, wiedzę uzyskiwaną przez intuicję w ekstazie itp. Empiryzm i racjonalizm wystąpiły w obronie suwerenności ludzkiej wiedzy zmysłowej i pojęciowej, z tezą, że cały świat jest dla niej dostępny i ona jedynie posiada rzetelny walor poznawczy[1].

Antyscholastyczne gnozeologie nowożytności same początkowo nosiły znamiona dosyć spekulatywnych konstrukcji. Potem, zwłaszcza w wieku XIX, poczęły opierać się w coraz większej mierze o konkretny dorobek psychologii eksperymentalnej (początkowo głównie psychofizyki), o dorobek logiki matematycznej oraz badań nad historią poznania ludzkiego.

Empirycy uważali, że jedyne bądź decydujące źródło wiarygodnej wiedzy o świecie stanowi doświadczenie zmysłowe, wywołujące wrażenia i postrzeżenia, dostarczające „wyraźnych idei rzeczy". Poznaniu pojęciowemu przypisana została rola pochodnej, całkowicie zależnej od doświadczenia, wygodnej schematyzacji wiedzy zmysłowej. Poznanie to nie wnosi nic nowego pod względem treści, a tylko skrótowo wyraża mnogość doświadczeń. Umysł, nim zacznie doświadczać, pozbawiony jest jakichkolwiek form i treści, jest „niezapisaną tablicą". Wszystko, co w nim zawarte, wyryte zostało przez doświadczenie na tej tablicy. W dalszym swoim rozwoju empiryzm zespolił się z sensualizmem — poglądem, iż całokształt poznania zbudowany jest z wrażeń zmysłowych.

Empirycy i sensualiści — materialiści pojmowali doświadczenie jako doświadczenie zewnętrzne, tj. jako akt oddziaływania, nacisku materialnych rzeczy, zjawisk czy procesów spoza organizmu bądź z wnętrza organizmu człowieka na podmiot poznający utożsamiany

[1] Oto wypowiedź wielkiego czeskiego filozofa XVII wieku J. A. Komensky'ego, z której wyraźnie przebija antyscholastyczne ostrze zarówno empiryzmu jak i racjonalizmu: „Ten, kto pragnie iść tylko za przewodem zmysłów, nigdy mądrością nie wzniesie się ponad tłum, nigdy nie zdoła sobie wyobrazić, że księżyc jest mniejszy od gwiazdy, że słońce jest większe od ziemi, a że ta ostatnia kulista jest i po wszystkich stronach zdatna do zamieszkania. Jeśli zaś kto, przeciwnie, do samego rozumu uciekać się będzie, wysuwając spekulatywne (idee) oderwane bez świadectwa zmysłów, ten w gołe urojenia popadłszy stwarza sobie świat własny, jakim jest platoński, arystotelesowski itd".

z umysłem ludzkim. Wrażenia traktowali oni jako wynik takiego oddziaływania na narządy zmysłowe stanowiące jedyne wejście do umysłu. Główni ich przedstawiciele to Franciszek Bacon, John Locke, Denis Diderot. Natomiast empirycy i sensualiści — idealiści przez doświadczenie rozumieli tylko wewnętrzne przeżycie zmysłowe poznającego podmiotu, same wrażenia ogłosili za przedmiot wiedzy ludzkiej, a poznanie introspekcyjne[1] za najbardziej wiarygodne. Takie poglądy głosili m.in. Georg Berkeley, Étienne Condillac, David Hume.

Racjonaliści głosili, że umysł ludzki posiada wrodzone bądź endogennie (bez udziału doświadczenia) powstające i rozwijające się w nim samoistnie logiczne struktury i intuicje, które odgrywają decydującą rolę w poznaniu, gwarantują wiedzę najgłębszą i najbardziej wiarygodną. René Descartes, Baruch Spinoza, Gottfried Leibniz, Immanuel Kant, Georg W. F. Hegel — oto najznakomitsi reprezentanci nowożytnego racjonalizmu. Logiczne struktury, procesy i intuicje porządkować mają po swojemu bezładne rzekomo dane doświadczenia, korygować omylne świadectwa zmysłów, dostarczać wiedzy o prawidłowości i przyczynowości w świecie, wiedzy, która ma być dla zmysłów i przez zmysły ponoć absolutnie niedostępna. W usystematyzowanych postaciach racjonalizm był z reguły idealistyczny. Jego zwolennicy uznali, że co najmniej część wiedzy (i to najbardziej wartościowa) ma charakter aprioryczny, tj. niezawisły w pochodzeniu, treści lub metodzie uzyskiwania od kontaktu człowieka poznającego z materialnym światem i od wrażeń przezeń przeżywanych. Stąd pewne postacie racjonalizmu nazywane są aprioryzmem.

Empiryzm związany był ściśle z rozwojem nowożytnych nauk przyrodniczych. Opracowywał on i kodyfikował metody badawcze wyrastające w ich łonie, metody odkrywania i formułowania praw przyrody w oparciu o celowo organizowaną obserwację i eksperyment oraz o wnioskowanie indukcyjne. Racjonaliści kształtowali swoje koncepcje pod przemożnym wpływem rozwoju matematyki. Tę właśnie gałęź wiedzy traktowali jako żywy przykład poznania niezależnego od doświadczenia, czysto pojęciowego, a jakże ważnego dla rozkwitu

[1] Poznanie introspekcyjne — oparte wyłącznie na introspekcji, tj. na obserwacji i opisie przeżyć własnej świadomości.

nauk. Kodyfikowali oni wypracowane w dorobku matematyków metody konstruowania i precyzowania pojęć oraz dowodzenia twierdzeń na drodze złożonych rozumowań dedukcyjnych. Empiryzm i racjonalizm wyrastał więc z refleksji nad wartościowym dorobkiem metodologicznym przyrodoznawstwa i matematyki. Zwolennicy obu kierunków przyczyniali się walnie do uświadomienia i utrwalenia tego dorobku.

Jednakże próby konsekwentnego rozciągnięcia metodologii tego lub owego kierunku w sposób systematyczny i wyczerpujący na całokształt poznania wyraźnie zawodziły, ujawniały rażące jednostronności. Toteż poczynając od wieku XVIII aż po czasy dzisiejsze burżuazyjna filozofia podejmuje nieustanne wysiłki przezwyciężenia jednostronności empiryzmu względnie racjonalizmu. Nie zostały one jednak uwieńczone powodzeniem. Przyczyną braku powodzenia jest przede wszystkim to, że owe usiłowania pozostawiają nienaruszone dwa dogmaty, które ową jednostronność nieuchronnie rodzą. Pierwszy z nich — to dogmat właściwy wszystkim empirykom: traktowanie doświadczenia w sposób bierny, jako nacisku rzeczy na umysł, jako doznania przez umysł wrażenia. „Niezapisana tablica" — to symbol owej bierności, ogłoszenia niezależności treści i formy wiedzy od własnej aktywności człowieka. Drugi z nich — to dogmat racjonalistów: traktowanie umysłu jako spontanicznej aktywności czysto duchowej, niezawisłej od materii i od zmysłowych działań. Istotę procesu poznania stanowić ma wyciskanie przez tę aktywność jej własnych struktur na przyrodzie i materialnych czynach ludzi.

Także podejmowane w XX wieku przez myśl burżuazyjną próby przezwyciężenia jednostronności empiryzmu i racjonalizmu w zasadzie nie kwestionują tych dogmatów. Dlatego też z reguły nie wnoszą istotnego postępu teoretycznego w porównaniu z tradycyjnymi koncepcjami wzniesienia się ponad tę jednostronność danymi przez Kanta, Hume'a czy Hegla. Co więcej, są przeważnie eklektyczne, a pozory nowoczesności czerpią głównie z tego, że posługują się licznymi współczesnymi zdobyczami metodologii przyrodoznawstwa i matematyki, przede wszystkim zdobyczami statystycznego opracowania danych eksperymentalnych, logiką matematyczną i elementami cybernetyki.

Oto na przykład neopozytywiści (R. Carnap, K. Popper, H. Reichenbach, B. Russell, K. Ajdukiewicz i in.) zwykli nazywać swój pogląd „empiryzmem umiarkowanym". Przymiotnik „umiarkowany" ma podkreślać zerwanie z jednostronnością tradycyjnego empiryzmu. Lecz jest to zerwanie złudne, eklektyczne właśnie. Dogmat bierności doświadczenia pozostaje bowiem nienaruszony, a jednocześnie proklamuje się arbitalnie, że logika i matematyka stanowią wiedzę aprioryczną. Z kolei próbuje się osłabić tezę tradycyjnego racjonalizmu o apriorycznośći logiki i matematyki za pomocą deklaracji, że wiedza dana przez te dyscypliny jest pozbawiona treści faktycznej, niezwiązana ze światem materialnym, ma charakter „czysto instrumentalny" itp.[1].

4. MARKSISTOWSKA TEORIA ODBICIA JAKO KONSEKWENTNY EMPIRYZM I KONSEKWENTNY RACJONALIZM

Marksistowska teoria odbicia poddaje gruntownej krytyce wspomniane dogmaty tradycyjnego empiryzmu i racjonalizmu. Pozwala to rzeczywiście przezwyciężyć jednostronność nie przez znalezienie złotego środka między skrajnościami, nie w drodze kompromisu, lecz przez syntezę, połączenie skrajności. W wyniku stanowisko marksizmu może być ujęte jako bardziej konsekwentny niż jakikolwiek przedtem empiryzm, a zarazem jako konsekwentny racjonalizm. Inaczej — jako dialektyczne zniesienie tradycyjnego przeciwieństwa obu kierunków.

[1] Przykład konkretny takiego eklektycznego poglądu stanowić może doktryna B. Russella nazwana przezeń „empiryzmem logicznym". W jednej z wersji tej doktryny ogłasza on za najbardziej pewną „bezpośrednią wiedzę introspekcyjną" (gdzie indziej mówi, że jego punkt wyjścia jest „egocentryczny") daną w doświadczeniu. Ale uznaje jednocześnie, iż doświadczenie nie jest w stanie w pełni uzasadnić nauki, a więc, że dla skonstruowania nauki opartej na podstawach empirycznych konieczne jest odwołanie się do pewnych stwierdzeń apriorycznych — mianowicie do postulatów: stałości rzeczy, istnienia oddzielnych związków przyczynowych, ciągłości czasoprzestrzeni, istnienia struktury i analogii. Logika i matematyka są w swej treści od doświadczenia niezależne (patrz: B. Russell: *An inquiry into meaning and truth*. London 1943). Takie jednak postawienie sprawy jest w zasadzie powtórzeniem racjonalistycznej doktryny Kanta z XVIII wieku, tylko mniej wyrazistym.

Przedstawimy tu w sposób systematyczny marksistowską teorię odbicia jako konsekwentny empiryzm. Jak zobaczymy, taka metoda wykładu pozwoli w wyniku — poprzez dołączenie niewielu tylko uwag — ukazać, że teoria ta jest (i w jakim sensie jest) równocześnie konsekwentnym racjonalizmem.

W rozdziale poświęconym dziejom powstania marksizmu zwróciliśmy uwagę na kluczowe dla filozofii odkrycie roli praktyki rozumianej jako całokształ społeczno-historycznej działalności materialnej ludzi przekształcającej przyrodnicze i społeczne otoczenie. Odkrycie to jest punktem wyjścia dla zbudowania konsekwentnie empirystycznej teorii poznania. Ujęcie „doświadczenia" jako praktyki właśnie pozwala wyeliminować trudności dawnego empiryzmu. Ona stanowi wystarczającą podstawę całego procesu poznawczego ludzi. Praktykę znamionuje zmienny historycznie zakres i struktury zależne w pierwszym rzędzie od sposobu kolektywnego produkowania dóbr materialnych. Z praktyki, w zależności od jej zakresu i struktur, wyrasta ludzkie poznanie zmysłowe oraz cechujące wyłącznie człowieka poznanie pojęciowe.

Poznanie na żadnym szczeblu nie jest po prostu rezultatem biernego odbierania materialnych bodźców zewnętrznych i wewnętrznych przez biologicznie ustrukturowany mechanizm nerwowy człowieka. Wrażenia i pojęcia powstają jako wynik utrwalenia się, stabilizacji określonych biologicznie i społecznie materialnych czynności, które następnie są interioryzowane, tj. wykonywane tylko wewnątrz systemu nerwowego, bez efektywnego ich wykonywania w praktyce. Ludzkie wrażenia zmysłowe nie są — ku czemu skłaniał się tradycyjny empiryzm o materialistycznej tendencji — fizjologicznym procesem określonym przez wrodzone struktury reagowania aparatu zmysłowego na określone bodźce zewnętrzne, lecz są fizjologicznym procesem ukształtowanym przez społeczne działania, przez wdrożenie człowieka w ich historyczne struktury. Wrażenia wzrokowe i słuchowe u człowieka, zmysłowe postrzeganie i różnicowanie przezeń świata zewnętrznego, wrażliwość na naciski płynące z tego świata — są wynikiem historycznego rozczłonkowania i dyferencjacji działań materialnych, chociaż rozczłonkowanie zmysłowe świata ma fizjologiczno-fizykalne granice zakreślone przez biologiczną strukturę aparatu zmysłowego. Marks pisał: „[...] oko *ludzkie* doznaje inaczej niż prymitywne oko nieludzkie, ucho *ludzkie* słyszy inaczej niż ucho prymitywne itd."[1], „[...] dopiero muzyka rozbudza zmysł muzyczny człowieka; dla niemuzykalnego ucha najpiękniejsza muzyka nie ma *żadnego sensu;* nie jest dla niego przedmiotem"[2]. „*Wykształcenie* pięciu zmysłów jest dziełem całej dotychczasowej historii. *Zmysł* podległy prymitywnej potrzebie praktycznej ma tylko *ograniczone* znaczenie"[3].

Na narządy zmysłowe człowieka działa w każdej chwili tysiące bodźców, w tym setki takich, które modyfikują ich stan. A tylko nieliczne przecież wywołują wrażenia. Od stanu historycznej praktyki i sposobu włączenia się przez jednostkę swoimi działaniami w jej ramy zależy, które z nich wywołują wrażenia i jaka jest ich treść; od praktyki zależy skupienie uwagi na takich czy innych bodźcach. Tak więc już na szczeblu zmysłowym, na szczeblu wrażeń ma miejsce selekcja bodźców świata zewnętrznego i ich uogólnianie (tj. otrzymywanie tego samego wrażenia od określonej w treści i zakresie rodziny bodźców nieidentycznych). Ta selekcja zrodzona jest przez charakter materialnej działalności jednostki i stanowi funkcję praktyki. Wrażenie nie jest po prostu umysłowym odpowiednikiem pojedynczego faktu zewnętrznego, jak wydawało się i wydaje do dziś zwolennikom tradycyjnego empiryzmu. Wrażenie ciężaru, postrzeganie geometrycznych kształtów w przyrodzie, nie mówiąc już o bodźcach ekonomicznych i cenach towarów zmysłowo postrzeganych, to nie proste kopie fizykalnego otoczenia, lecz kopie uzyskiwane przez pryzmat historycznej działalności społecznej. Ten sens ma sformułowanie Marksa, że „*Zmysły* stały się [...] bezpośrednio w swej praktyce *teoretykami*"[4].

Badania z zakresu psychologii dzieci dowiodły dzisiaj bezspornie, że nawet samo postrzeganie oddzielnych rzeczy, zmysłowe odróżnianie zmian przestrzennego położenia i kształtu tej samej rzeczy od zmian jakościowych rzeczy nie jest wrodzone, lecz nabyte w działaniu ma-

---

[1] K. Marks, F. Engels: *Dzieła.* T. 1. Warszawa 1960, s. 582. Marksowi nie chodzi przy tym o różnice uwarunkowane anatomiczną strukturą aparatu wzrokowego i słuchowego.

[2] Tamże, s. 583.

[3] Tamże, s. 584. Zwracamy uwagę, że przymiotnik „praktyczny" jest tutaj przez Marksa użyty w znaczeniu potocznym, a nie w sensie kategorii filozoficznej.

[4] Tamże, s. 582.

terialnym. Dziecko nie postrzega grzechotki jako odrębnego przedmiotu (choć znajduje się ona w zasięgu jego wzroku), póki nie zawładnie nią w działaniu. Wyróżniania odrębnych rzeczy w otaczającym świecie nie zawdzięczamy więc żadnemu apriorycznemu „postulatowi stałości rzeczy" (Russell), lecz nabywamy je w doświadczeniu, już we wczesnym okresie życia jednostki, przed powstaniem myślenia pojęciowego. Poznawcze dotarcie przez człowieka do określonych struktur i obszarów obiektywnej rzeczywistości jest więc w swojej kolejności i głębi uzależnione od osobniczej i historycznej dyferencjacji jego działania, od praktycznego opanowania procesów zachodzących w świecie.

Umysł ludzki nie jest w żadnej fazie poznawania świata „niezapisaną tablicą". Nie jest, albowiem, po pierwsze, działania człowieka nie są nigdy absolutnie chaotyczne, przypadkowe, amorficzne. Jednostka ludzka „zaopatrzona" jest od chwili narodzin w cały zespół prawidłowych układów ruchów, skoordynowanych w stosunku do zewnętrznego środowiska czynności organizmu, regulowanych przez system nerwowy. Od początku więc jednostka nie tylko podlega i ulega bodźcom z zewnątrz, lecz również narzuca zewnętrznemu światu struktury swojego działania. Poznanie stanowi wynik postępującego dostosowywania tych struktur do przemian własnych świata przekształcanego przez człowieka. Po drugie — psychika ludzka zawiera (nieliczne wprawdzie) wrodzone struktury regulujące działania. Nie są to, oczywiście, w żadnym razie struktury myślenia pojęciowego, ani nawet postrzeżenia czy wrażenia. Są to pewne schematy czynności regulowane przez dziedziczne mechanizmy zmysłowe (np. odruch ssania czy też wyróżniania pionowego kierunku w przestrzeni). Schematy te, chociaż wrodzone jednostce, nie narzucają światu struktur mu obcych, same bowiem wyrosły w toku ewolucyjnego przystosowania działań do świata oraz są plastyczne, modyfikują się w trakcie materialnego działania. Po trzecie — poznawcze rozczłonkowanie świata przez jednostkę ludzką nie jest brane po prostu i bezpośrednio z otaczającej przyrody od działań ludzi niezawisłej, lecz z materialnego otoczenia już po ludzku, działaniami poprzedzających pokoleń uorganizowanego oraz jest narzucane jednostce przez społecznie wytworzoną klasyfikację przedmiotów daną w języku mówionym i pisanym wraz z jego gramatyczną strukturą. Jednostka ludzka poznaje świat włączając swoje działania w gotowe przed nią, ale głęboko już przez ludzi zmodyfikowane otoczenie, a następnie aktywnie współuczestnicząc w dalszym „meblowaniu" tego świata.

Poznanie pojęciowe jest społeczne w swej genezie i charakterze jeszcze wyraźniej niż poznanie zmysłowe. Treść pojęć kształtuje się w społecznej działalności jednostek. Osobnik ludzki o normalnie pod względem anatomicznym i fizjologicznym dojrzałym mózgu i systemie nerwowym w ogóle, nie jest w stanie nabyć poza społeczeństwem wiedzy pojęciowej i wytworzyć mowy, języka. Świadczą o tym wszystkie odkryte i zbadane przypadki dzieci wyrosłych w izolacji od społecznego środowiska, w zwierzęcym otoczeniu. Jest tak dlatego, że o ile we wrażeniach i postrzeżeniach zwierzęcych odzwierciedlają się cechy i stosunki materialnego świata istotne biologicznie, tj. takie, które są wyróżnione w samym otoczeniu życiowym osobnika ze względu na jego jednostkowe potrzeby biologiczne, o tyle w pojęciach odzwierciedlają się takie prawidłowości procesów przyrodniczych i społecznych, które dla jednostki zaspokajającej w izolacji od innych swoje życiowe potrzeby nie mają znaczenia, a nabierają go dopiero w produkcji podzielonej między jednostkami zgodnie z obiektywnymi właściwościami materiału. Nabierają znaczenia dopiero w organizacji działań materialnych jednostki takich, które same w sobie nie dają zaspokojenia żadnej jej potrzeby życiowej, lecz stanowią tylko element działania kolektywnego, które dopiero w całości stwarza efekty niezbędne dla życia jednostki. Dlatego też poznanie pojęciowe zawsze obleczone jest w społeczną szatę języka, w słowne symbole historycznie wytworzone dla zapewnienia koordynacji kolektywnych działań, dla komunikacji międzyjednostkowej w toku kolektywnego zaspokajania społecznie zmodyfikowanych potrzeb biologicznych.

Oto dwa przykłady mechanizmów powstawania i przyswajania pojęciowej wiedzy na gruncie społecznych działań w dwóch odległych dziedzinach: matematycznej i ekonomicznej.

Pojęcie liczb naturalnych i czterech działań arytmetycznych na nich wykonywanych było i jest traktowane przez racjonalistyczną tradycję jako autonomiczny twór umysłu, niezależny od świata, a co najwyżej służący jako instrument jego poznania. Tymczasem badania etnologów i socjologów nad ludami pierwotnymi, badania językoznawców z zakresu paleontologii mowy nad nazwami liczebników itp. dowodzą niezbicie, że pojęcia i operacje arytmetyczne pojawiają się

dopiero u ludów, które zaczynają systematycznie uprawiać wymianę produktów. Pojawiają się one jako odbicie struktur materialnego świata ujawniających się i nabierających znaczenia dla ludzi w działaniach wymiany.

W naszych czasach dzieci opanowują te pojęcia i operacje nie na drodze czysto rozumowego i werbalnego przekazu, lecz na drodze uczestnictwa w społecznie ukształtowanych zabawach i w celowo organizowanych działaniach na materialnych przedmiotach w procesie początkowego nauczania. Owe zabawy i celowo organizowane działania posiadają te same struktury operacji, jakie zawarte były w pierwotnych sposobach wymiany towarów. Bez wdrożenia w tego typu działania materialne można wprawdzie nauczyć dziecko powtarzania nazw liczebników, a nawet poprawnego formułowania zdań wyrażających arytmetyczne operacje, ale będzie to wypowiadanie słów i zdań bez zrozumienia ich sensu, przyswojenie dźwięków tylko, a nie pojęć.

W przeciwieństwie do pojęć arytmetycznych, takie pojęcia ekonomiczne jak towar, wartość, pieniądz, stopa procentowa itp. mają przejrzyście „empiryczny" charakter i wyraźny związek ze społecznymi strukturami działań gospodarczych. Niemniej jednak, posługując się trafnie tymi pojęciami w życiu, ludzie przez stulecia żywili wiele złudnych wyobrażeń o ich treści. Również teoretyczna refleksja nad ekonomiką nie była i nie jest do dziś od nich wolna.

Uświadomienie sobie rzeczywistego znaczenia tych pojęć i zbudowanie poprawnej teorii naukowej działań gospodarczych, z których pojęcia te wyrastają i których strukturę charakteryzują, nie jest bynajmniej wynikiem przypadkowego, szczęśliwego pomysłu jakiegoś myśliciela, lecz jest zależne od etapu rozwoju tych działań społecznych. Wiemy dzisiaj, że „substancję" wartości towarów stanowi praca społecznie niezbędna do ich wyprodukowania. Lecz przez długie wieki ludzie, posługując się instrumentalnie, na co dzień w działalności handlowej w sposób poprawny pojęciem wartości, nie zdawali sobie sprawy z tego, co jest podstawą wartości.

Do XVIII wieku myśliciele snujący rozważania nad obrotem towarowym traktowali wartość jako „naturalną" cechę towarów, podobnie jak stopę procentową jako „naturalną" cechę pieniądza. Tak wszechstronny umysł starożytności jak Arystoteles nie potrafił odnaleźć „substancji" wartości, choć zdał sobie sprawę, iż musi istnieć coś

wspólnego towarom różnorodnym, co tę „substancję" stanowi. Marks doskonale pokazał, iż nie było to spowodowane małą przenikliwością umysłu, lecz dwoma przyczynami leżącymi w samej ekonomice starożytnej. Po pierwsze — istnieniem znamiennej dla tej ekonomiki przepaści pomiędzy wolnym a niewolnikiem, która zakorzeniona głęboko i uogólniona także w panujących poglądach na człowieka, odstręczała od myśli, iżby działalność wytwórcza wolnego i niewolnika zawierać mogła coś wspólnego, jednakowego. Po drugie — faktem, że tylko niewielka część społecznej produkcji, jej wytworów funkcjonowała jako towary, wchodziła do obrotu towarowego. Dominowały w produkcji struktury właściwe gospodarce naturalnej, a produkty w takich strukturach wytworzone mają wprawdzie wartość użytkową, ale nie mają wartości wymiennej, o którą nam chodzi. Wytwórca ich nie liczy się z wydatkiem siły roboczej w nie włożonym, lecz jedynie z tym, że zaspokajają one jego osobiste potrzeby.

Aby więc teoretycy mogli odkryć „substancję" wartości, konieczne było upowszechnienie gospodarki towarowej i przybranie przez nią takich struktur, które wyraźnie ukazują, iż wartość towaru nie zależy od tego, do jakiej klasy zaliczany jest wytwórca i jakie produkty wytwarza. Te warunki spełnia kapitalistyczna gospodarka. W jej ramach rzuca się w oczy, iż wszystkie rodzaje pracy uruchamiane przez kapitał w jednakowy sposób przynoszą zysk. Równość prac ujawniająca się w rzeczywistym działaniu społecznym pozwoliła odkryć „substancję" wartości. Nieprzypadkowo dokonali tego odkrycia ekonomiści w Anglii w wieku XVIII. Dokonał tego Adam Smith, nie dlatego, że był bardziej przenikliwy od Arystotelesa, lecz dlatego, że żył w kraju i w epoce, gdzie kapitalistyczny sposób produkcji zapanował i rozkwitł najwcześniej.

Odkrycie, że poznanie stanowi rezultat interioryzacji struktur materialnych działań biologicznych, a następnie społecznych, nie implikuje bynajmniej subiektywizmu. Odkrycie to nie pociąga bowiem za sobą tego, iżbyśmy poznawali tylko działania własne i ich regularne kompleksy, a nie świat zewnętrzny; ani też, iżbyśmy poznawali tylko świat będący produktem naszych czynów, a nie taki, jakim jest on sam w sobie, niezależnie od naszej aktywności. Nasze działania bowiem same stanowią tylko część materialnego świata, a ich koordynacja w określone struktury dokonuje się ostatecznie stosownie do

właściwości materiału, który jest przekształcany. Materialna, społeczna produkcja ludzi polega na przekształcaniu świata materialnego według jego własnych prawidłowości.

Tak więc „ludzki świat materialny", tj. stworzone przez pracę pokoleń otoczenie przyrodnicze, jest zgodny ze światem „nieludzkim". Przekonujemy się o tym nieustannie, gdy sięgamy naszymi czynami do dziewiczych obszarów nietkniętych dotąd naszymi narzędziami, sięgamy bądź ekstensywnie — rozszerzając obszar ludzkiej działalności, bądź intensywnie — docierając do nowych właściwości materii dotąd nie postrzeganych i nie przekształcanych celowo. Prawa własne przekształceń materialnego świata poznawane są przez nas w miarę tego, jak ingerować poczynamy za pomocą dowolnych działań w obszary, w których te prawa przejawiają się (a więc — w tym sensie — w miarę uczłowieczenia tych obszarów).

Jedną z podstaw materializmu jest teza, że mózg jest organem poznania, a poznanie — funkcją mózgu. Akcentowanie społeczno-historycznego charakteru poznania ludzkiego, zależności poznania od struktur materialnego współdziałania jednostek może obudzić obawę, że podważamy tę tezę. Czy nie hipostazujemy społeczeństwa jako podmiotu poznania? Jest to obawa płonna. Oczywiście mózg, i to mózg jednostki ludzkiej jest właśnie organem społecznego poznania. Jest on organem koordynacji biologicznych i społecznych działań każdej jednostki, w nim właśnie dokonuje się interioryzacja struktur materialnych czynności. Biologicznej budowie i funkcjonowaniu ludzkiego mózgu zawdzięczamy możliwość społecznej koordynacji działań, jego konstrukcja czyni nas zdolnymi do życia społecznego i stanowi podłoże powstania czynności symboliczno-językowych. Mózg zwierząt nie posiada mechanizmów umożliwiających wytwarzanie pojęć i języka. Bez społecznego otoczenia i działania człowiek o normalnie rozwiniętym mózgu nie stwarza pojęć i języka. Lecz małpa nie jest w stanie nabyć ludzkiego poznania nawet żyjąc w ludzkim otoczeniu i będąc przedmiotem zorganizowanych zabiegów włączania jej w społeczne działania ludzi. Krótko mówiąc, organiczne, biologiczne „wyposażenie" mózgu człowieka stanowi warunek konieczny, acz niewystarczający do nabycia i rozwijania ludzkiego poznania. Ale to „wyposażenie" nie determinuje treści i form wiedzy.

Znamy już dzisiaj w sposób niewątpliwy całą sieć korelacji po-

między działaniami jednostki, jej włączaniem się w społeczne interakcje, a funkcjonowaniem jej mózgu. Wiemy, że istnieją tutaj więzie przyczynowe, liczne bowiem spośród nich potrafimy przewidzieć, odtworzyć celowo, opanować. W kwestii odsłonięcia szczegółowych mechanizmów dokonywania się poznawczego odbicia świata w mózgu jednostki jesteśmy raczej na początku drogi. Będzie to niewątpliwie przedmiotem badań całego szeregu dyscyplin naukowych jeszcze przez setki lat. Ale początek drogi, już przebyty, daje, zwłaszcza dzięki odkryciom nauk ostatniego stulecia — fizjologii czynności nerwowych, psychologii, cybernetyki itp. — bogatą wiedzę o wielu elementarnych mechanizmach poznawczego procesu odzwierciedlania świata.

Podwaliny pod naukową wiedzę w tym zakresie położył wielki rosyjski fizjolog I. Pawłow w swojej teorii odruchów warunkowych formujących się w mózgu. Opracował on teorię procesu powstawania i różnicowania się wrażeń u zwierząt, oraz obiektywną metodę eksperymentalnego badania tych procesów. Eksperymentalne badania i teoria Pawłowa ujawniły, w jaki sposób, na bazie elementarnych, wrodzonych organizmowi zwierzęcia odruchów bezwarunkowych kształtują się czasowe połączenia tych odruchów z konkretnymi bodźcami płynącymi ze świata zewnętrznego, w jaki sposób w trakcie materialnego działania powstaje zdolność zwierzęcia do reagowania w sposób zróżnicowany na te bodźce w granicach określonych fizjologicznymi właściwościami receptorów. W sławnych dziś doświadczeniach Pawłow wytwarzał u psów umieszczonych w laboratoryjnych warunkach reakcję pokarmową na początkowo obojętne i niewyróżniane w działaniu bodźce: dźwięk dzwonka, błysk lampy, a następnie tylko na określoną wysokość dźwięku lub określone natężenie światła lampy. Dopasowanie materialnego działania psa do obiektywnych struktur materialnych powiązań zjawisk w świecie sprzężone jest z powstawaniem takich połączeń warunkowych w mózgu, powstawaniem specyficznych wrażeń pod wpływem zadziałania specyficznego bodźca. Jest to jednocześnie „poznanie" przez psa istniejącego obiektywnie związku pomiędzy dzwonkiem i pokarmem. Dodajmy, że w eksperymentach Pawłowa mieliśmy skądinąd do czynienia z celowym wytworzeniem u psa „fałszywego poznania" przyrody! W przyrodzie przecież pokarm i błyski lamp nie łączą się prawidłowo. Powiązanie takie stanowi laboratoryjny „artefakt". W „normalnych" warunkach życia pies wy-

zbyłby się prędko takiego „poznania". Wykształcony w nim odruch warunkowy szybko wygasłby, natomiast coraz mocniejsze i trwalsze stawałyby się odruchy warunkowe na bodźce w samej przyrodzie prawidłowo połączone.

Wrażenia i postrzeżenia powstające w mózgu u zwierząt w wyniku wytwarzania się czasowych połączeń stanowią system sygnałów rzeczywistości, sygnałów do podejmowania określonych stereotypowych działań, których są interioryzacją. Pawłow wysunął hipotezę, iż dla mózgu ludzkiego specyficzna jest możliwość wytworzenia „drugiego układu sygnałów" — reagowania określonym działaniem nie tylko na sygnały samej rzeczywistości, lecz także na sygnał sygnałów — słowa słyszane i widziane, symbole językowe. Symbole te mają społeczną genezę i charakter. One to pozwalają na koordynowanie działań jednostek dla osiągnięcia społecznych celów, działań, które wykonywane przez jednostkę w izolacji nie mają bezpośredniego znaczenia dla zaspokojenia biologicznych potrzeb jej organizmu. Różnica pomiędzy sygnałami obu układów u człowieka jest względna. Sygnał słowny może być traktowany z kolei jako sygnał pierwszego układu i mogą być wytwarzane nowe sygnały słowne ten sygnał oznaczające. Tutaj, w tej względności, zawarta jest zasada ludzkiego mechanizmu psychicznego autorefleksji, poznawania nie tylko materialnych bodźców, lecz także własnego życia psychicznego i dziejów ludzkich idei poprzez zobiektywizowane — w języku słyszanym, widzianym i, na koniec, myślanym — twory intelektu.

Pawłow tylko zapoczątkował badania nad mechanizmami odbicia. Współczesna nauka, zwłaszcza fizjologia układu nerwowego i cybernetyka, znacznie naszą wiedzę o tych mechanizmach rozszerzyła i pogłębiła. Przebieg kształtowania się odruchów warunkowych potrafimy dziś ujmować w wielu przypadkach ilościowo. Odkryty został statystyczny charakter prawidłowości tych procesów, ujawniona rola przypadkowości w ich przebiegu. Cybernetyka (wraz z teorią informacji) odsłoniła przed nami powszechny charakter obiegu i przekazywania informacji we wszystkich dziedzinach przyrody. Pozwala to zbudować pomost między nieorganicznymi procesami przyrodniczymi a życiem psychicznym, odziera te ostatnie z tajemniczości i cudowności, które przypisywano mu przez wieki.

Dzięki cybernetyce zrekonstruowane zostały procesy przechodzenia od wrażeń do postrzeżeń, procesy schematyzacji wrażeń. Na podstawie teorii tych procesów potrafimy dzisiaj budować np. maszyny-protezy do czytania dla ludzi pozbawionych wzroku. Maszyny te wysyłają jednakowe sygnały, gdy w ich „polu widzenia" pojawi się ta sama litera, niezależnie od tego czy będzie duża czy mała, napisana kursywą czy garmondem, „poznają" topologiczne własności znaków, niezależnie od ich metryki i barwy. Maszyny te modelują nie tylko peryferyjny narząd wzroku — oko, lecz również istotne części korowych mechanizmów widzenia. Jednocześnie cybernetyka pozwoliła odtworzyć liczne mechanizmy logicznego myślenia, operacji pojęciowych. Szeroko wykorzystujemy te osiągnięcia w budowie i zastosowaniach elektronicznych maszyn matematycznych.

W jakim zakresie współczesny stan nauk potwierdza koncepcje lansowane przez tradycje empiryzmu? Dowodzi przede wszystkim, że nie ma wiedzy bez materialnego działania, że wszelka wiedza zdobywana jest za pośrednictwem materialnego działania pokoleń ludzi i przyswajana przez jednostki w oparciu o opanowanie działań społecznie ukształtowanych, tak, że ostatecznie cała treść wiedzy określana jest przez praktykę. Jednocześnie wszelkie działanie materialne człowieka włącza w siebie działalność zmysłową.

Miał więc rację tradycyjny empiryzm utrzymując, że poznanie zmysłowe, wrażenia i postrzeżenia są genetycznie pierwotne w stosunku do myślenia pojęciowego. Zarówno w antropogenezie, jak i u dzieci człowieka współczesnego w ich rozwoju osobniczym wrażenia występują zanim pojawi się pojęciowe myślenie. U ludów pierwotnych i u dzieci w czasach dzisiejszych pojęcia występują początkowo wplecione w poglądowość, w zmysłową działalność (w psychologii dla tego typu myślenia ukuto terminy „myślenie obrazowe", „myślenie sytuacyjne"), a dopiero później, stopniowo kształtuje się zdolność myślenia abstrakcyjnego. Lecz rozwojowi myślenia abstrakcyjnego, operowania pojęciami towarzyszy zawsze również pogłębienie zmysłowego rozczłonkowania świata.

Pojęciowa wiedza, zarówno przyrodnicza jak i społeczna, oderwana od praktyki jest pusta i spekulatywna. Rację miał Hegel w swoim aforyzmie, że ta sama sentencja moralna ma inne znaczenie w ustach młodzieńca i w ustach starca, choćby obaj rozumieli ją poprawnie, bowiem tylko u ostatniego wyraża się w niej całe bogactwo treści. To bogactwo starzec zawdzięcza zasobowi działalności życiowej. Jak już wspomnieliśmy, pedagogika, dydaktyka dawno wykorzystuje

w swych zaleceniach istnienie tego powiązania walcząc z werbalizmem, wykuwaniem abstrakcyjnych definicji, formalnym przyswajaniem operacji pojęciowych itp. Dydaktyka matematyki zaleca rozwiązywanie z uczniami „zadań tekstowych", uznając za niewystarczające ćwiczenia z nimi tylko tzw. słupków.

Jednakże tradycyjny empiryzm nie jest konsekwentny. Mimo deklaracji: nie ma nic w umyśle, czego nie byłoby przedtem w zmysłach — sprzeniewierza się jej treści i faktycznie wnosi zawsze w materiał zmysłowy struktury wiedzy pojęciowej, chociaż z reguły nieświadomie. Zasadności samej tej deklaracji nie można aprobować ze współczesnego punktu widzenia. Pojęcia bowiem nie są po prostu składanką wrażeń. Pojęcia powstają w ramach nowej struktury działań materialnych, odmiennej jakościowo od tej, która rodzi wrażenia oderwane od myślenia. Ta nowa struktura jest na poprzedniej nadbudowana (i w tym sensie nie samoistna), lecz stanowi jednocześnie istotne jej przekształcenie.

Współczesne eklektyczne koncepcje w gnozeologii, zwłaszcza neopozytywizm, wciąż wzorując się na hume'owskiej bądź locke'owskiej tradycji, traktują pojęcia nauk empirycznych jako klasy wrażeń, natomiast prawidłowe związki między klasami-pojęciami odkryte przez logikę matematyczną i teorię mnogości — jako zależności nieempiryczne, aprioryczne, nakładane przez czysty rozum na wrażenie. Tymczasem więzie pojęć i wrażeń, prawidłowości rządzące jednymi i drugimi, które nie są redukowalne wzajemnie, mogą być zrozumiane tylko w oparciu o wspólne podłoże, z którego wyrastają i w którym tkwi ich jedność oraz za pośrednictwem którego dokonuje się odbicie. Tym wspólnym podłożem jest materialna praktyka i jej historyczne struktury. Zawołanie konsekwentnego, radykalnego empiryzmu marksistowskiej gnozeologii należałoby więc sformułować tak: nie ma niczego w poznaniu (tj. we wrażeniach i pojęciach łącznie), czego nie byłoby przedtem w materialnym działaniu.

Koncepcja w sposób skondensowany wyrażona w tym sformułowaniu stanowi klucz do organicznego, a nie eklektycznego zespolenia empiryzmu z takim poglądem na wiedzę pojęciową, który zasługuje na miano racjonalizmu bardziej niż tradycyjny konsekwentnego. Pojęcia, wiedza abstrakcyjna, myślenie teoretyczne nie stanowią tylko uproszczenia, zubożenia obrazu świata dostarczanego przez wrażenia i postrzeżenia zmysłowe, nie stanowią konstrukcji wytwarzanej ze

zmysłowego materiału za pomocą reguł budowy opartych o własności umysłu czysto wewnętrzne, pozbawione związku z prawidłowościami poznawanego świata, reguł o wyłącznie mnemotechnicznym walorze (tj. służących tylko uporządkowanemu zapamiętaniu wielkiej ilości danych zmysłowych). Wyrastają one z materialnej działalności ludzi bogatszej, bardziej wszechstronnej i w sposób odmienny zorganizowanej od zwierzęcej działalności biologicznej. Dzięki temu odzwierciedlają takie procesy i właściwości świata, które są niedostępne dla zmysłowego poznania; odzwierciedlają prawidłowości świata. Myślowa działalność pojęciowa strukturuje postrzeżenia człowieka, uzyskiwane przezeń zmysłowe obrazy rzeczywistości w oparciu o związki rzeczywistości leżące głębiej, ujawniane przez ten typ działalności właśnie, a dla zmysłowej działalności niedostępne. Można wprawdzie utrzymywać, że związki te tkwią przecież *implicite* w zmysłowym obrazie świata. Nie podważa to jednak w żadnym razie samodzielnej roli pojęć. Istotne jest bowiem to, iż owe właśnie związki nie mogą być wyodrębnione i uświadomione przez same wrażenia i postrzeżenia. Wartości towaru nie można, podobnie jak liczby dotknąć, zobaczyć, ani usłyszeć. Pojęcie wartości towaru odzwierciedla jednak obiektywne więzie materialnych współdziałań produkcyjnych ludzi, zaś pojęcie liczby — pewne ogólne struktury całej rzeczywistości ujawniane za pośrednictwem społecznie ukształtowanej generalnej koordynacji działań materialnych jednostek.

Dawny racjonalista szumnie proklamując supremację wiedzy pojęciowej, myślenia teoretycznego w całokształcie poznania, faktycznie pomniejszał ich rolę, bowiem przeciwstawiał ich treść materialnemu światu, nadawał operacjom pojęciowym mistyczną funkcję pustych schematów subiektywnych bądź wrodzonej aktywności duchowej, która cudownie, bez kontaktu ze światem dostarczać ma najgłębszej o nim wiedzy. Marksistowska teoria poznania ujawnia wartość poznawczą pojęć i teorii jako wartość z tego świata płynącą, a do wrażeń i postrzeżeń nieredukowalną. Tym samym ukazuje ich samodzielną rolę w poznawaniu i opanowaniu rzeczywistości, i to rolę decydującą o społecznych sukcesach ludzkiego opanowania świata. Bez rewolucyjnej teorii nie ma praktyki rewolucyjnej.

Teoria marksistowska odsłania znaczenie i charakter aktywności jednostki ludzkiej w procesie poznania, dowodząc zarazem, iż u podstaw tej aktywności nie leży tajemnicza, autonomiczna działalność

duchowa, logiczna, iż wszelkie koncepcje wrodzonej czy apriorycznej wiedzy pojęciowej są czczą fantastyką. Zarazem jednak nawiązuje do zawartej w tradycyjnym racjonalizmie idei aktywności podmiotu w tworzeniu poznania, idei, która stanowiła o jego przewadze nad zaniedbującym to empiryzmem traktującym poznanie pasywnie. Tę aktywność pojmuje jako społeczno-historyczną praktykę, przekształcającą i opanowującą świat materialny.

5. POJĘCIE PRAWDY (DEFINICJA PRAWDY)

Rozpatrywaliśmy dotąd poznanie ludzkie w całokształcie, a interesował nas w jego ramach stosunek wrażeń do pojęć. Charakteryzując spory empiryzmu z racjonalizmem nie uniknęliśmy napomknięć o adekwatności[1] czy wiarygodności poznania zmysłowego i pojęciowego, lecz nie to stało w centrum naszej uwagi. A przecież w ramach tego całokształtu mieści się zarówno poznanie prawdziwe jak i fałszywe. Fałszywa wiedza pojęciowa jest także odbiciem rzeczywistości. Wiadomo jednak, że wartość tej wiedzy jest mniejsza niż wiedzy prawdziwej, że wiedza fałszywa dotycząca określonych kwestii bywa często zasadnie traktowana jako wręcz bezwartościowa, a nawet szkodliwa. Z kolei zajmiemy się więc różnicą pomiędzy prawdą a fałszem oraz procesem eliminacji fałszów z globalnego odbicia rzeczywistości przez ludzi uzyskiwanego. Ta problematyka stanowi przedmiot teorii prawdy jako podstawowej dyscypliny w ramach teorii poznania. W filozofii marksistowskiej teoria prawdy stanowi istotny dział teorii odbicia.

Filozofowie, którzy stoją na gruncie teorii odbicia, uznają, iż poznanie prawdziwe to takie, które stanowi adekwatne, wierne odzwierciedlenie rzeczywistości. Tym samym akceptują tzw. klasyczną definicję prawdy: prawda jest to zgodność poznawczego odbicia z rzeczywistością. Autorstwo tej definicji przypisywane jest przez tradycję Arystotelesowi. Filozofia średniowieczna upowszechniła ją w postaci formuły: *veritas est adequatio rei et intellectus*.

[1] Adekwatnym nazywamy poznanie w pełni odpowiadające swemu przedmiotowi, wyrażające go dogłębnie (od łac. *adaecvatus* — przyrównany).

Fałszywym nazywamy odpowiednio to poznanie, które jest z rzeczywistością niezgodne.

Nie wszyscy filozofowie akceptują klasyczną definicję prawdy. W wielu doktrynach idealistycznych uznaje się, że prawdziwość wiedzy polega na jej wewnętrznej zgodności logicznej, tj. że sąd jest prawdziwy wówczas, gdy należy do logicznie niesprzecznego systemu sądów zawartego w naszej wiedzy. Takie pojmowanie prawdziwości nazywamy koherencyjnym. Ten kto mniema, iż całokształt naszego poznania zawiera jeden tylko uniwersalny niesprzeczny system sądów, kto wierzy w możliwość wyrażenia całej wiedzy prawdziwej w uniwersalnym „języku nauki" stanowiącym taki system, uzna niesprzeczność logiczną za konstytutywną cechę prawdziwości, za jej warunek konieczny i wystarczający. Dziś jednak rzadko kto żywi takie przekonania. Panuje raczej pogląd, że poznanie zawiera w sobie wiele niesprzecznych systemów sądów. Dlatego też koherencja logiczna uznawana jest często tylko za konieczną cechę wiedzy prawdziwej, a do teorii wprowadzane są rozmaite postulaty dodatkowe, których spełnienie ma być wystarczające dla prawdziwości. Jedni filozofowie za taki warunek wystarczający proklamują zawarcie umowy arbitralnie ustanowionej przez taką czy inną grupę ludzi (bądź przez jednostkę z sobą samą). Taka teoria nazywana jest konwencjonalistyczną. Inni za taki warunek traktują zespolenie wiedzy z subiektywnym odczuciem pożytku, użyteczności, wygody czy sukcesu. Wiedza prawdziwa w ich przekonaniu to taka, która jest niesprzeczna, ale ponadto gwarantuje sukces. Jest to utylitarystyczna bądź pragmatystyczna teoria prawdy.

W innych idealistycznych doktrynach prawdziwość zostaje ogłoszona za kategorię psychologiczną. Ma ona stanowić właściwość tego poznania, którego przeżywaniu przez poznający podmiot towarzyszy specyficzne poczucie oczywistości lub satysfakcji. Owe poczucia konstytuować mają prawdę.

Do przyjęcia tego rodzaju logicznych bądź psychologicznych interpretacji kategorii „prawdziwość" skłania subiektywnych idealistów traktowanie wiedzy jako autonomicznego wytworu duchowej czynności jednostki, zaś idealistów obiektywnych przekonanie, że treść wiedzy jest wyłącznie duchowa. Nie muszą oni bynajmniej kwestionować wprost definicji klasycznej. Zdarza się nawet, że ją akceptują (np. Kant), ale wkładają w nią inną niż materialiści treść. Rzeczy-

wistość jest dla nich w istocie swej idealna, duchowa, myślowa. Toteż zgodność myśli z rzeczywistością traktują jako relację wewnątrz tego, co idealne, jako zgodność myśli z myślą, z wrażeniem, z uczuciem, z czymś, co psychiczne.

Równocześnie materialista — zwolennik teorii odbicia, uznając klasyczną definicję prawdy, nie zaprzeczy temu, iż sądy prawdziwe są z reguły logicznie niesprzeczne, czy też temu, że przeżywaniu niektórych sądów prawdziwych towarzyszy poczucie oczywistości.

Jeśli zważymy te okoliczności, zrozumiałe się stanie, czemu wielu filozofów „oscyluje" w swoich poglądach pomiędzy klasycznym i nieklasycznym pojmowaniem prawdy. Podział na zwolenników i przeciwników klasycznej definicji nabierze dopiero wówczas ostrości, gdy przeprowadzimy go nieco inaczej: na tych, którzy zgodność myśli z rzeczywistością traktują jako pierwotną właściwość poznania prawdziwego, zaś spójność logiczną, użyteczność, poczucie oczywistości itp. jako właściwości wtórnie mu przysługujące, oparte o zgodność z rzeczywistością, i na tych, którzy w samej koherencji logicznej czy w samym poczuciu oczywistości upatrują istotę prawdziwości (oraz, ewentualnie, traktują koherencję czy oczywistość za przyczynę zgodności wiedzy z rzeczywistością). Tak bowiem przebiegać będzie granica między zwolennikami i przeciwnikami teorii odbicia, między materialistami a idealistami w epistemologii na gruncie teorii prawdy.

Jednakże ostrość i tego podziału nie będzie absolutna wobec występowania eklektycznych poglądów na prawdę. Bodajże najszerzej rozpowszechniony współcześnie pogląd tego rodzaju głosi, że w ramach poznania istnieją obok siebie dwie odmiany prawd gruntownie różne: prawdy „formalne", „logiczne" dla wiedzy logiko-matematycznej i prawdy „materialne", „faktyczne" dla wiedzy przyrodniczo-społecznej, empirycznej. Pierwszej z tych prawd przypisuje się charakter koherencyjno-konwencjonalistyczny, a sądy, którym przysługuje mają być ponoć pozbawione jakiejkowiek treści obiektywnej. Drugiej przypisuje się charakter klasyczny, a sądy, którym przysługuje stanowić mają odbicie rzeczywistości obiektywnej. Tego typu eklektyczny pogląd występuje na przykład u neopozytywisty Carnapa.

Wszystkie te komplikacje sprawiają, że dla wyłuszczenia marksistowskiej teorii prawdy stwierdzenie, iż rozumie ona prawdziwość w sposób klasyczny nie wystarcza.

Klasyczną definicję uznają bowiem filozoficzne kierunki najbardziej rozbieżne i wkładają w nią treść bardzo rozmaitą. Sąd: „Pojęcie informacji zostało w wieku XX ujęte w sposób ścisły przez teorię matematyczną" jest zgodny z rzeczywistością, prawdziwy. Co do tego nie ma różnicy między marksistą a idealistą-neoscholastykiem. Jest to zarazem sąd o tym, co idealne, odnosi się do historii myśli ludzkiej (pojęcie informacji, teoria matematyczna są przedmiotami tego sądu). Nie jest to sąd o obiektywnej rzeczywistości materialnej. Należałoby więc materialistyczną definicję klasyczną sformułować raczej w sposób następujący: prawda to zgodność wiedzy z rzeczywistością, która jest materialna w swojej istocie. Jednakże wówczas widać wyraźnie, że różnica między materialistyczną a idealistyczną definicją klasyczną polegałaby na odmienności pozycji w kwestiach ontologicznych, w rozumieniu samej rzeczywistości. Nie byłaby swoista dla gnozeologii. Okazałoby się, że marksiści uznają klasyczną definicję prawdy bez żadnych modyfikacji w stosunku do idealistów, a poza tym pojmują rzeczywistość odmiennie niż ci ostatni. To niewątpliwe, lecz nie wnosi nic do samej teorii prawdy.

Istnieje jednak swoistość materializmu już w samym pojmowaniu klasycznej definicji prawdy, swoistość wyraźnie teoriopoznawczej natury. Leży ona jednak nie w odmienności pojmowania rzeczywistości, lecz w przypisaniu gruntownie odmiennego sensu kategorii „zgodność" występującej w tej definicji, kategorii niewątpliwie specyficznie gnozeologicznej.

Jakie znaczenie kategorii „zgodność" nadaje neoscholastyczna filozofia? Znaczenie identyczności, tożsamości myślenia i rzeczywistości poznawanej. Myśl (sąd, pojęcie) jest według jej zwolenników prawdziwa dlatego, że umysł ludzki stawać się ma w akcie poznania identyczny z poznawanym przedmiotem, ma stawać się drugim identycznym przedmiotem (dokładniej — jeśli przedmiot jest materialny — wtórnikiem duchowej formy w tym przedmiocie tkwiącej i określającej jego swoistość). Takie rozumienie zgodności każdy materialista uzna oczywiście za fantasmagorię. Myśl człowieka nigdy nie jest tym samym co to, o czym człowiek myśli, nigdy nie jest tym samym, co przedmiot poznawany. Myśl o stole nie jest stołem ani też myśl o idei socjalizmu nie jest ideą socjalizmu.

Jakie znaczenie nadają kategorii „zgodność" materialiści? Dla wyłuszczenia jej treści posługiwali się oni i posługują do dziś odwołaniem się do analogii między myślą prawdziwą a odbiciem przedmiotu w płaskim zwierciadle. Analogia to o tyle trafna, iż każdemu od razu uświadamia, że między myślą prawdziwą a rzeczywistością istnieje prawidłowa więź i jednocześnie, że są one czymś różnym. Wiadomo przecież, że odbicie, obraz przedmiotu w lustrze nie jest samym przedmiotem. Trafne także są analogie wiedzy prawdziwej z kopią, fotografią czy modelem przedmiotu tej wiedzy. I tu wiadomo, że kopia czy fotografia nie jest tym samym, co oryginał, że model rzeczy nie jest tym samym, co rzecz modelowana. Ale wszystko to są tylko pożyteczne analogie. Jeśli do nich się ograniczyć, kwestia charakteru zgodności wiedzy ze światem, adekwatności odbicia, ich mechanizmów pozostanie nadal otwarta. Optyka poucza nas w szczegółach, w jaki sposób przebiega proces odbicia przedmiotu w lustrze, na czym polega podobieństwo obrazu i przedmiotu oraz czym różnią się one. Skoro poznanie prawdziwe ma być podobne do przedmiotu poznawanego, na czym polega to podobieństwo? Analogie nie wyjaśniają nam tego. A jak poza nie wykroczyć?[1].

Uświadomienie sobie trudności wspomnianego wyżej typu oraz niepowodzenia podejmowanych prób ich ominięcia doprowadzało dawniej (i doprowadza dziś, przy stosowaniu nowszej terminologii) wielu filozofów do kwestionowania w ogóle zasadności teorii odbicia, podawania w wątpliwość sensowności analogii (skoro nie potrafimy poza nie wykroczyć), do stawiania teorii odbicia zarzutów naiwności. Przykładem może być tutaj wybitny przyrodnik ubiegłego stulecia H. Helmholtz, który przez swoje badania nad fizjologią wzroku położył wielkie zasługi w poszukiwaniach mechanizmów odbicia. Nie mógł sobie jednak poradzić z pytaniem, co jest podobne w myśli i w rzeczywistości, na czym polega podobieństwo słowa-symbolu do świata, który przecież symbolem nie jest i nie jest do symboli słownych podobny. Dlatego w próbach filozoficznych uogólnień swoich eksperymentów schodzi na manowce subiektywno-idealistycznej teorii poznania, odrzucał teorię odbicia[1].

[1] Niektórzy filozofowie próbują tu sięgnąć do współczesnych pojęć matematycznych, uznając, że zgodność wiedzy z rzeczywistością należy rozumieć jako izomorfizm struktur wiedzy i rzeczywistości. Jest to jednak nadal tylko pożyteczna analogia. Nie mamy bowiem wyjaśnienia, na czym polega i jak dokonuje się wydzielanie elementów zbioru obu struktur i jak powstaje relacja ustalająca izomorfizm (oraz czy istnieje ona w ogóle).

Marksistowska teoria poznania wskazuje na taki sens występującej w klasycznej definicji prawdy kategorii „zgodność", który pozwala zachować pożyteczne analogie lansowane dawniej oraz nowsze, posługujące się zdobyczami logiki matematycznej, a jednocześnie uniknąć spekulatywności rozwiązań i wytyczyć drogę poszukiwań realnych mechanizmów powstawania tej zgodności. Zgodnym z rzeczywistością nazywamy takie poznanie, które gwarantuje nam historycznie praktyczną władzę nad otoczeniem, pozwala w historycznie wytworzonym materialnym działaniu przez określoną wiedzę kierowanym uzyskiwać materialne wyniki przewidywane przez tę wiedzę. Inspirowane przez poznanie działanie materialne stanowi jedyny łącznik poznania z materialnym światem. Dlatego też wszelkie próby zrozumienia zgodności pomijające ten łącznik muszą nieuchronnie być spekulatywne. Materialne działanie bowiem jest podstawą zgodności poznania z rzeczy-

[1] U współczesnych autorów występuje często tendencja do wyrugowania referowanych trudności za pomocą takich zabiegów nad klasyczną definicją prawdy, które prowadzą do usunięcia terminu „zgodność" z jej sformułowania. Oto np. w Polsce T. Kotarbiński zaproponował przyjęcie klasycznej definicji prawdy w takiej postaci: „Sąd p jest prawdziwy wtedy i tylko wtedy, gdy mówię, że jest tak a tak i tak a tak jest właśnie". A. Tarski podjął próbę wyrażenia tej definicji w kategoriach logiki matematycznej. Udało mu się sprowadzić pojęcie prawdy w językach sformalizowanych do szerszego pojęcia logiki matematycznej — „spełniania" funkcji zdaniowej. Teoria Tarskiego legła u podstaw całej nowej gałęzi matematyki — teorii modeli. Ale nie rozwiązała trudności epistemologicznych związanych z kategorią prawdy. Świadectwem tego jest m.in. fakt, że Tarski doszedł do wniosku, iż jego semantyczna definicja prawdy (klasyczna) tam, gdzie da się sprecyzować, może być zawsze zastąpiona równoważną jej definicją strukturalną (koherencyjną), bowiem stosunek teorii do jej modelu można zawsze sprowadzić do stosunku dwóch układów znaków w ramach tzw. metajęzyka. Tak więc stosunek myśli do rzeczywistości rozpłynął się w stosunku symbolów. (Por. A. Tarski: *Pojęcie prawdy w językach nauk dedukcyjnych*. Warszawa 1933, s. 58—59 i 87—88, przypis 79.)

Można oczywiście, wyeliminować słowo „zgodność" z klasycznej definicji prawdy. Nie rozwiązuje to jednak żadnej kwestii. W definicji Kotarbińskiego czy Tarskiego nie ma tego słowa. Lecz cała problematyka znaczenia słowa „zgodność" przesunięta tylko zostaje na inną płaszczyznę: jaki sens ma wyrażenie „tak a tak jest właśnie".

wistością, a jego rezultaty — miarą podobieństwa świata poza naszą myślą z tą myślą, miarą tego, że jest tak właśnie, jak w myśli naszej sobie wyobrażamy.

6. WZGLĘDNY I OBIEKTYWNY CHARAKTER PRAWDY

Teza, iż podstawą i miarą „zgodności", „podobieństwa" myśli i rzeczywistości jest ludzkie historyczne działanie materialne, pociąga za sobą bardzo poważne konsekwencje teoretyczne. W jej świetle nie ma sensu mówić o jakiejś absolutnej zgodności poznania i rzeczywistości, absolutnej w sensie — niezależnej od ludzkich działań, ponadludzkiej. To tak, jakbyśmy żądali zrozumienia zgodności obrazu w lustrze z oryginałem niezależnie od działania (a nawet istnienia) fal świetlnych, których własności decydują o charakterze tej zgodności. Założenie takiej absolutnej zgodności musi nieuchronnie przejawiać się w postaci rozmaitych fantazyj o stawaniu się poznania rzeczą poznawaną bądź w odrywaniu prawdziwości od rzeczywistości. Fantazje neotomistów są więc tylko konsekwencją tego założenia. Prawda jest kategorią historyczną i zrelatywizowaną do historycznych działań materialnych, do praktyki społecznej. Nie ma innej prawdy poza takimi względnymi prawdami uzyskiwanymi przez ludzkość.

Podkreślmy od razu, że pozbawione sensu jest często spotykane naiwne wyobrażenie o prawdzie względnej w rozumieniu marksistowskiej epistemologii jako o uzyskiwanej przez ludzi jakiejś mieszaninie „autentycznej" absolutnej prawdy i „autentycznego" fałszu. Kto tak stawia sprawę, daje jedynie świadectwo temu, że nie potrafił się uwolnić od wiary w istnienie pozaludzkiej, „autentycznej" prawdy, a co więcej, usiłuje w karkołomny sposób wyjaśnić sobie i innym marksistowską teorię prawdy za pomocą kategorii, której bezpłodność i naukową bezzasadność teoria ta właśnie odsłania.

Bezzasadność obiegowego pojmowania prawdy jako mistycznej zgodności absolutnej poznania i świata ujawnia chwila refleksji nad historią ludzkiej wiedzy naukowej. Refleksja taka prowadzi do wniosku, że wśród teorii naukowych, sformułowań praw nauki (a więc w tym, co w nauce najistotniejsze) nie ma takich, które nie zostałyby podważone i skorygowane w toku dalszego rozwoju: czy to będzie fizyka, czy chemia, biologia, czy socjologia, czy matematyka. Jeśli

więc trzymać się tego obiegowego pojmowania, za fałsz uznać trzeba geometrię Euklidesa, mechanikę Newtona, teorię Kopernika, teorię Darwina, teorię Marksa, współczesne teorie naukowe. Prawdziwość tak pojmowana dałaby się utrzymać jedynie w stosunku do twierdzeń o banalnych faktach, takich jak: „niebo jest niebieskie", „ludzie starzeją się i umierają" itp., twierdzeń równie dostępnych ludziom pierwotnym i ludziom dzisiejszej epoki. Nie będzie ona natomiast dotyczyć poznania naukowego społecznie ocenianego jako najbardziej wartościowe, jako najgłębiej przenikające w strukturę rzeczywistego świata.

Względność prawdy w rozumieniu marksistowskiej teorii nie wyklucza, a przeciwnie — zakłada jednocześnie obiektywność prawdy. Co mamy na myśli, gdy mówimy o obiektywności prawdy? Nie to, oczywiście (a zdarzają się takie nieporozumienia), że prawda, wiedza prawdziwa miałaby istnieć niezależnie od ludzkiej świadomości. W takie rzeczy wierzyć mogą jedynie platonicy lub neoscholastycy. Nie może być przecież poznania ludzkiego niezależnego od ludzkiego poznania. Prawdą obiektywną nazywamy takie poznanie, które zawiera w sobie treści określone nie przez działalność poznawczą, lecz przez materialny świat włączony w materialną działalność człowieka, zależne od tego świata i od tej działalności bez względu na to, czy i o ile człowiek zdaje sobie z tego sprawę. Określona wiedza jest prawdziwa lub fałszywa niezależnie od tego, czy człowiek ją posiadający uważa ją za taką lub owaką. Oto na czym polega obiektywność prawdy.

Czy jednak obiektywność można pogodzić z względnością? Naturalnie, że tak. Czy względność ruchu mechanicznego albo względność czasu i przestrzeni oznacza, że ruch, czas i przestrzeń mają subiektywny charakter? Nic podobnego. Odkryta przez Galileusza względność ruchu mechanicznego, odkryta przez Einsteina względność czasu i przestrzeni oznacza, że ruch (i odpowiednio — czaso-przestrzeń) jest obiektywnie zależny w swoich właściwościach od materialnego układu odniesienia. Nie istnieje w ogóle ruch, czas, przestrzeń poza takimi układami. Ale tym układem odniesienia nie jest bynajmniej myśl, jaźń człowieka poznającego ruch, czas czy przestrzeń. Odkrycia względności tych kategoryj pozwoliły pogłębić naszą wiedzę o ruchu, czasie i przestrzeni jako o obiektywnych charakterystykach przyrody. Oczywiście względność może oznaczać w szczególnym przypad-

ku także subiektywność — wówczas mianowicie, gdy coś jest odniesione do stanu naszej świadomości. W teorii poznania często pojawia się rozumienie względności prawdy w sensie jej subiektywności. Ma to miejsce wówczas, gdy prawdziwość wiedzy ogłoszona zostaje za zależną od woli uznania tej wiedzy za prawdziwą przez jednostkę bądź grupę społeczną, za uwarunkowaną przez uświadomienie sobie tej wiedzy jako prawdziwej bądź przez jakieś inne stany ludzkiej psychiki. Jednakże takie — relatywistyczne — teorie są właśnie przeciwstawne teorii marksistowskiej.

Marksistowska teoria jednak przez względność prawdy rozumie nie zależność od świadomości takiego czy innego osobnika, lecz odniesienie prawdy do materialnej praktyki społecznej, do typu działań właściwych ludziom w społeczeństwie określonego historycznie szczebla rozwoju, do typu działań klas dominujących w danym społeczeństwie. Materialna praktyka społeczna determinuje zakres, sposób i głębię kontaktu poznawczego ludzi ze światem zewnętrznym. Ona więc, a nie wyobrażenia ludzi, obiektywnie relatywizuje prawdziwość wiedzy. Odniesienie prawdziwości do obiektywnego charakteru działań materialnych ludzi i do sfery penetracji świata przez te działania nie ma nic wspólnego z subiektywizmem, skoro same te działania stanowią ostatecznie część materialnego świata. „Faktycznie każde myślowe odbicie systemu świata — pisał Engels — jest i pozostanie ograniczone — obiektywnie przez sytuację historyczną, subiektywnie przez cielesną i duchową konstytucję twórcy tego odbicia"[1].

Poznanie teoretyczne w naukach społecznych ma charakter klasowy, tzn. prawdy w nim osiągane są zrelatywizowane do klas społecznych, a jednocześnie są obiektywne. Teza o klasowym charakterze prawdy nie ma nic wspólnego z głoszeniem jakiegoś „klasowego subiektywizmu", nie proklamuje istnienia dwóch czy więcej prawd różnych o tym samym przedmiocie posiadanych przez poszczególne klasy, istnienia na przykład odmiennych prawd o państwie niewolniczym — jednej burżuazyjnej, drugiej — proletariackiej. Prawda w naukach społecznych ma klasowy charakter tylko w tym sensie, że wiedza prawdziwa o określonych zjawiskach i procesach społecznych może być uzyskana jedynie wówczas, gdy w społeczeństwie zorganizują się działania określonych klas, które doprowadzają do jej ujawnienia. Inne natomiast klasy utrudniają przez swą działalność dotarcie do tych prawd i przeszkadzają w ich upowszechnieniu, skoro zagraża to ich panowaniu. Klasy, z których działaniami złączone jest dotarcie do nowych prawd, przezwyciężają partykularyzm działań klas uprzednio panujących, partykularyzm zawężający horyzont poznawczy ludzkości. Myśl burżuazyjna nie jest w stanie zgłębić istoty wartości dodatkowej i zbudować naukowej jej teorii. Zdolna jest ona natomiast uzyskać tę prawdę, iż substancją wartości towarów jest praca ludzka, co z kolei jest nie do osiągnięcia dla myśli antycznej czy feudalnej.

[1] F. Engels: *Anty-Dühring*. W: K. Marks, F. Engels: *Dzieła*. T. 20. Warszawa 1972, s. 39.

Prawda jest więc kategorią społeczno-historyczną, zrelatywizowaną do historycznego etapu rozwoju praktyki ludzkości, a nie do wyobrażeń o prawdziwości wiedzy posiadanych przez grupy społeczne czy jednostki ani też do partykularnych działań materialnych grup czy jednostek w określonym społeczeństwie. Tak jak nie ma różnych prawd różnych klas w danej epoce, nie ma też odmiennych prawd dziecka i prawd dorosłego. To, co dziecku wydaje się prawdziwe na podstawie jego dziecięcej działalności (na przykład, że księżyc jest mniejszy od konia i można go chwycić ręką), jest warte studiowania, a wyniki badań obiektywnych uwarunkowań tego rodzaju wyobrażeń mają wielkie znaczenie dla teorii prawdy. Lecz wiele tych „dziecięcych prawd" jest po prostu fałszem z punktu widzenia gnozeologii, fałszem społecznie, a nie żadną prawdą względną. Prawda względna, prawda epoki jest obiektywnie określona przez materialne więzie między ludźmi a przyrodą oraz ludzi między sobą. Tak na przykład prawdziwość twierdzeń fizyki zrelatywizowana jest m.in. do możliwości techniki (zwłaszcza eksperymentalnej) danego okresu historycznego, a nie do jednostkowej umiejętności różnej u różnych fizyków-eksperymentatorów manipulowania tą techniką ani nie do przeciętnej umiejętności przez nich przejawianej.

Na zakończenie rozważań o względności prawdy — kilka krytycznych uwag na temat dwóch wątpliwych interpretacji tej kategorii spotykanych w literaturze przedmiotu.

1) Prawdziwość względna przedstawiana bywa jako własność tych sądów, które zawierają w sobie trochę prawdy (bez żadnego już przymiotnika) i trochę fałszu. Oto np. sąd z zakresu fizyki: „Iloczyn ciśnienia i objętości gazu w danej temperaturze jest wielkością stałą"

(prawo Boyle'a-Mariotte'a) ma być prawdą względną dlatego, że jest on „po prostu" prawdziwy dla temperatur dostatecznie wyższych od temperatury krytycznej i „po prostu" fałszem poniżej tej granicy. Jest to interpretacja bardzo sugestywna i, wydawałoby się, wolna od zbędnych komplikacji. Ale jest ona jednocześnie nad wyraz wątpliwą. Wiemy dziś bowiem, iż wspomniany sąd jest fałszywy w stosunku do wszelkich gazów rzeczywistych, także dla temperatur dowolnie wysokich i ciśnień bardzo małych. Bywają wprawdzie takie warunki, w których nie jesteśmy w stanie wykryć odstępstwa zachowania się rzeczywistego gazu od prawa Boyle'a-Mariotte'a, są one bowiem mniejsze od granic błędu pomiarowego przyrządów, którymi historycznie dysponujemy. Z tego właśnie względu odnosimy dziś świadomie ten sąd do gazów doskonałych. Dzisiejsza praktyka (przede wszystkim technika pomiarowa) i teoria pozwalają nam zakreślić granice, w ramach których sąd ten — prawdziwy dla gazów doskonałych — może być z powodzeniem zastosowany do gazów rzeczywistych. Ta właśnie granica wydaje się oddzielać „po prostu" prawdę od „po prostu" fałszu. Jej istnienie rodzi sugestywność kwestionowanej interpretacji. Za czasów Boyle'a granica ta przebiegała inaczej. Całokształt działań, jakich ludzie dokonywali na rzeczywistych gazach w czasach odkrycia owego prawa, odpowiadał z grubsza tej części działań dokonywanych dzisiaj, w ramach której także obecnie jesteśmy skłonni prawo to uznać „po prostu" za prawdę.

2) Prawdziwość względna sądów polegać ma na ich niedookreśloności w sensie tzw. eliptyczności. Tak mniemają często krytycy teorii marksistowskiej. Eliptycznymi nazywane są sądy w rodzaju „pada deszcz" lub „ludzie umierają" itp., o których prawdziwości lub fałszywości nic nie można powiedzieć, jeśli nie określi się dodatkowo okoliczności miejsca i czasu zjawiska, o którym orzekają. Nie wiemy przecież, w jakim miejscu i którego dnia pada deszcz, nie wiemy, jakiej wielkości krople wody nazwać można deszczem i jaka musi być ich intensywność, by na tę nazwę zasłużyły; nie wiemy, kiedy, gdzie i jacy ludzie umierają, czy wszyscy od razu czy też każdy w swoim czasie itp. Całe to zagadnienie eliptyczności sądów mało ma wspólnego ze względnością prawdy, o której mówi teoria marksistowska. Jest ono związane w tradycji filozofii marksistowskiej z problemem konkretności prawdy, o którym wspominaliśmy w rozdziale o dialektyce i omawiać go szczegółowo nie będziemy.

7. MARKSISTOWSKA TEORIA POZNANIA WOBEC ZAGADNIENIA PRAWDY ABSOLUTNEJ

Każde poznanie prawdziwe (tj. każda prawda względna) posiada wartość nieprzemijającą, ponieważ materialna działalność człowieka kierująca się wiedzą w tym poznaniu zawartą daje zawsze w określonych warunkach wyniki adekwatne oczekiwaniom. W tym sensie posiada ono treść obiektywną, zawiera w sobie moment absolutny. Ten moment absolutny prawdziwości posiadają wszystkie sprawdzone w praktyce i w praktyce stosowane teorie naukowe. Oto na przykład mechanika klasyczna zawiera w sobie moment absolutnej prawdy, jest taką nieprzemijającą teorią, odzwierciedla bowiem wiernie cały zespół prawidłowych zależności w przyrodzie. Właśnie dlatego, mimo że wiedza nasza poszła naprzód, mechanika klasyczna może pozostawać i pozostaje nadal podstawą działalności budowniczych maszyn i mostów. Nie zawodzi nas nigdy w zakresie działań, które powołały ją do życia.

Rozwój ludzkich działań ujawnił natomiast błędność uniwersalizacji mechaniki klasycznej (znamiennej dla epoki mechanistycznego materializmu) i pozwala nam dzisiaj z góry wyznaczać granice działań, w których kierowanie się nią zawodzi. Materialne operacje na obiektach mikroświata, przekształcenia, w których ingerujemy w procesy przyrody cechujące się prędkościami bliskimi prędkości światła — dawniej nieznane naszej praktyce — znalazły odzwierciedlenie w mechanice kwantowej i mechanice relatywistycznej.

Te nowe teorie nie są jednak oderwane całkowicie od starej, klasycznej mechaniki. Przeciwnie — dla przekształceń powolnych (w stosunku do prędkości światła) i takich, w których mamy do czynienia z wielkimi (w stosunku do mikrocząstek) masami dają one wyniki z nią zgodne i zawierają w sobie teoretyczne uzasadnienie konieczności takiej zgodności. Łączy je więc z klasyczną mechaniką prawidłowa zależność, którą potrafimy ściśle wyrazić matematycznie[1]. Zależność ta ujawnia absolutny moment prawdziwości tkwiący w klasycznej mechanice. Podobnie prawdziwą i nieprzemijającą pozostaje w szerokim zakresie klasyczna termodynamika. W odróżnieniu od po-

[1] W metodologii współczesnej fizyki uogólniony typ takiej zależności pomiędzy starymi a nowymi teoriami nazywany jest „zasadą korespondencji".

twierdzonych w praktyce teorii naukowych, których prawdziwość jest nieprzemijająca, nie były nigdy prawdziwe (względnie prawdziwe) spekulacje, mity, fantazje. Przeciwnie, zawsze były fałszem, nawet wówczas, gdy ludzie nie uświadamiali sobie tego, gdy wierzyli w nie i wierzą, gdy byli czy są przekonani o ich „użyteczności" i gdy odgrywają one istotną nawet rolę w organizacji społecznego życia ludzi. Nigdy bowiem kierowanie się treściami zawartymi w spekulacjach i mitach nie prowadziło do powtarzalnych, zgodnych z oczekiwaniami wyników praktycznego działania materialnego.

Obiektywną treść, w sposób nieprzemijający wyrażają również prawdziwe twierdzenia o faktach, takie jak: „Drzewa w Europie kwitną wiosną", „Warszawa w 1966 roku jest stolicą Polski", „Napoleon umarł 5 maja 1821 roku" itp. Z tej racji słusznie nazywane są prawdami absolutnymi. Ich prawdziwość nigdy nie budziła sporów w teorii poznania. Engels, dyskutując zagadnienie stosunku prawdy względnej do absolutnej, pogardliwie nazwał te twierdzenia „banałami". Dawał tym wyraz nie lekceważeniu faktów, lecz lekceważeniu tych filozofów, którzy mędrkowaniem o absolutnej prawdziwości takich twierdzeń zastąpić chcą złożone problemy stosunku wiedzy do rzeczywistości.

Skądinąd zresztą także tego typu twierdzenia, chociaż prawdziwość ich jest nieprzemijająca, okazują się w świetle dokładnej analizy także prawdami względnymi, skoro zawierają pojęcia o treści historycznie zmiennej. Nikt nie zakwestionuje nigdy prawdziwości sądu „Napoleon umarł 5 maja 1821 roku". Ale treść tego sądu nie pozostaje bynajmniej absolutnie niezmienna, bowiem pojęcie „Napoleon" kondensuje w sobie wciąż bogatszą wiedzę o epoce historycznej. Nikt nie zakwestionuje nigdy, że dwa razy dwa jest cztery. Ale treść pojęcia liczby naturalnej inna przecież była u ludów pierwotnych, inna dla matematyków XVIII wieku i inna jest dla współczesnego matematyka. Pojęcia występujące w prawdziwych twierdzeniach o faktach dają coraz bardziej wierne odzwierciedlenie rzeczywistości. W tym sensie również te „prawdy absolutne" bynajmniej nie są wyłączone z globalnego procesu rozwoju wiedzy, także w ich ramach doskonali się odbicie rzeczywistości oparte o ekstensywne i intensywne bogacenie się praktyki społecznej, w której kontekst są one historycznie uwikłane.

Stawanie się całokształtu ludzkiej wiedzy, a zwłaszcza całokształtu nauki, coraz bardziej adekwatnym odbiciem rzeczywistości nie polega bynajmniej na tym (jak to sugerują spotykane niekiedy interpretacje marksistowskiej teorii prawdy), że rośnie w niej nieustannie ilość prawdziwych sądów o faktach — „prawd absolutnych", maleje natomiast udział w nim sądów wyrażających prawidłowości świata, które mają być prawdami tylko względnymi. O praktycznej potędze wiedzy decyduje teoretyczne poznanie świata i jego prawidłowości wyrażone w sądach ogólnych i systemach takich sądów, a nie ilość sądów o poszczególnych faktach, a tym bardziej nie znajomość takich prawd jak ta, że dwa razy dwa jest cztery, znajomość wspólna ludziom pierwotnym i współczesnym. W teoretycznym poznaniu prawda o rzeczywistości jest najgłębsza. Dlatego nie przypadkiem ośrodkiem sporów w teorii prawdy był i pozostaje status teorii naukowych, status pojęć i sądów niosących wiedzę o prawidłowościach świata. Sądy o faktach są ostatecznie w nauce sformułowane za pomocą tych pojęć ogólnych — kategorii naukowych (na przykład w fizyce za pomocą kategorii: „masa", „prędkość", „samoindukcja" itp.). Polegają więc na „podciągnięciu" określonego faktu, wydarzenia pod pewne prawidłowości przez ujęcie go w naukowych terminach. Swoistą postacią agnostycyzmu i ahistoryzmu są poglądy niektórych neopozytywistów, że skazani jesteśmy na wieki na opisywanie świata w kategoriach makroskopowo-obserwacyjnych, kategoriach, które tylko oznaczają fakty, a nie zawierają treści wyrażającej prawidłowości. Terminy „obserwacyjne" dla współczesnego fizyka są bowiem (czy byłyby) na wskroś teoretyczne dla ludzi sprzed stu lat.

Marksistowski pogląd na prawdę absolutną nie jest żadnym kompromisem, z tzw. absolutyzmem w teorii prawdy, żadnym cząstkowym uznaniem jego racji. Absolutyzm głosi, że istnieją wyłącznie prawdy absolutne, a o innych prawdach nie ma sensu mówić. Teoria marksistowska stanowi przezwyciężenie absolutyzmu. Podobieństwo polegające na tym, iż także absolutysta przypisuje sądom o faktach walor prawd absolutnych, jest powierzchowne, słowne tylko. Albowiem kategoria prawdy absolutnej ma w marksizmie treść z gruntu odmienną niż u absolutystów.

Skoro rozpatrujemy problematykę prawdy absolutnej, konieczne jest, na koniec, zwrócenie uwagi na istotną sprawę dotyczącą stosunku marksistowskiej teorii prawdy do logiki formalnej. Wiadomo, że kwestia prawdziwości sądów od strony warunków uzyskiwania wiedzy prawdziwej drogą wnioskowania z prawdziwych przesłanek, sta-

nowi jeden z węzłowych punktów zainteresowania logiki formalnej (także w jej współczesnej zmatematyzowanej postaci). Logika matematyczna nie posługuje się kategoriami: „prawda względna", „prawda absolutna" (ani „fałsz względny" czy „fałsz absolutny"). Używa po prostu kategoryj „prawda" i „fałsz", bez żadnych dodatków. Powstają niekiedy mniemania, zwłaszcza w obliczu sukcesów praktycznych zastosowań logiki matematycznej w nowoczesnej technice, że logika ta zadaje kłam marksistowskiej teorii prawdy, świadczy o tym, iż posługiwanie się kategoriami prawdy względnej i absolutnej nie ma żadnych podstaw.

Są to mniemania bezzasadne, płynące z niezrozumienia marksistowskiej teorii. Prawda względna zawierająca w sobie absolutny moment, prawda historyczna i obiektywna zarazem, o której mówi marksistowska gnozeologia to właśnie ta jedyna prawda, jaką posługuje się logika matematyczna. Filozofia marksistowska bynajmniej nie sugeruje, jakoby istniały jakieś specjalne, nieznane logice formalnej, reguły wnioskowania dla prawd względnych odrębne i dla prawd absolutnych odrębne. Nie sugeruje, bowiem nie ma poznania, sądów, które byłyby tylko względnie prawdziwe bądź tylko absolutnie prawdziwe. Jednocześnie logika matematyczna nie dostarcza nam teorii prawdy w sensie teorii stosunku wiedzy prawdziwej do świata i badań prawidłowości przemian tego stosunku, lecz posługuje się zastanym pojęciem prawdy, koncentrując swoje poszukiwania na wzajemnych zależnościach pomiędzy prawdziwymi i fałszywymi sądami w strukturze wiedzy naukowej i rozumowań.

8. PRAKTYKA JAKO KRYTERIUM PRAWDY

Materialna praktyka społeczna jest podstawą i źródłem wszelkiego poznania oraz podstawą historycznie uzyskiwanej zgodności poznania z rzeczywistością. Lecz stanowi ona również kryterium (sprawdzian) prawdziwości wiedzy. To, że praktyka jest kryterium prawdy można rozumieć dwojako. Po pierwsze — socjologicznie: jest historyczną prawidłowością, iż społeczne uznanie jako prawdziwe uzyskuje to poznanie, które przeszło przez ogień praktycznych zastosowań w wytwórczości materialnej przede wszystkim, ono

ostaje się trwale w poznawczym dorobku ludzkości. Po drugie — metodologicznie: praktyka funkcjonuje jako sprawdzian prawdziwości wówczas, gdy określony zespół materialnych działań jednostki czy grupy społecznej jest świadomie wykorzystany czy zastosowany dla konfrontacji określonej wiedzy z rzeczywistością. Ten drugi aspekt będzie przedmiotem naszych zainteresowań. Jest widoczne, że zasadność metodologicznego traktowania praktyki za kryterium prawdy ugruntowana jest na aspekcie pierwszym.

Rzecz prosta, dla sprawdzenia prawdziwości, czyli weryfikacji poszczególnych elementów naszego poznania konieczne jest uruchomienie praktycznych działań o różnym zakresie i typie. Dla weryfikacji sądu, iż aktualnie widziany przez jednostkę przedmiot materialny leży w zasięgu jej ręki, wystarczy wykonać ruch ręką i napotkać opór tego przedmiotu. Jednakże już dla weryfikacji prostego wydawałoby się sądu, iż woda pod ciśnieniem atmosferycznym zawsze krzepnie w temperaturze 0°C, nie wystarczy wziąć szklankę wody, wystawić ją na mróz i stwierdzić, iż zanurzony w niej termometr wykazuje 0°C od początku do końca procesu krzepnięcia, gdy postawiony obok barometr wykazuje ciśnienie 1 atm. W ten sposób zweryfikowaliśmy jedynie sąd, że tak się rzeczy mają w wypadku danej porcji wody w danej szklance, danego termometru i barometru. Weryfikacja sądu ogólnego wymaga w istocie wielu złożonych manipulacji ze strony jednostki i, ostatecznie, w sposób nieuchronny odwołania się przez nią do historycznej praktyki produkcyjnej. Sądy o prawidłowości rewolucji socjalistycznej czy też o innych prawidłowościach rozwoju społecznego mogą być zweryfikowane przez historyczną działalność milionowych mas ludzi inspirowaną przez społeczną wiedzę. Wreszcie teorie matematyczne czy logiczne wymagają dla weryfikacji odwołania się do generalnej koordynacji działań jednostek w społeczeństwie, do praktycznego zastosowania w całokształcie działalności materialnej schematów wnioskowania itp.

Engels w sposób następujący popularnie wykładał procedurę zastosowania praktyki jako kryterium prawdy: „W chwili, gdy używamy danych rzeczy zależnie od właściwości, jakie w nich postrzegamy, w tej samej chwili poddajemy niezawodnej próbie prawdziwość lub fałsz naszych postrzeżeń zmysłowych. Jeśli te postrzeżenia były fałszywe, to i nasz sąd o używalności danych rzeczy musi być błędny, i nasza próba użycia tej rzeczy musi okazać się chybiona. Jeśli jednak

osiągamy swój cel, jeśli stwierdzamy, że rzecz odpowiada naszemu wyobrażeniu o niej, że nadaje się do takiego użytku, do jakiego ją przeznaczyliśmy — wówczas mamy pozytywny dowód na to, że nasze postrzeżenia danej rzeczy i jej właściwości odpowiadają we wspomnianych granicach istniejącej poza nami rzeczywistości"[1]. Granice te wyznacza zakres praktyki, który włączyliśmy do procesu weryfikacji.

Zagadnienie kryterium prawdy było i jest przedmiotem kontrowersji na terenie teorii poznania, a takie czy inne propozycje jego rozwiązania stanowią istotny wyróżnik poszczególnych prądów filozoficznych. Jakie różne od praktyki kryteria lansowały filozoficzne szkoły i jaki jest stosunek marksistowskiej teorii do przedkładanych przez nie rozwiązań?

W empirystycznej tradycji za kryterium prawdy uznawane jest od wieków doświadczenie, w tradycji sensualistycznej — doznanie zmysłowe (utożsamiane z doświadczeniem). W interpretacji „doświadczenia" zachodzą jednak w łonie tych tradycji głębokie różnice. Zwracaliśmy już na nie uwagę (drugi podrozdział niniejszego rozdziału). Przypomnijmy raz jeszcze, że empirycy i sensualiści — materialiści najczęściej rozumieli przez doświadczenie akt styku zmysłowego jednostki z materialnym światem (obserwacja materialnych wydarzeń, doznanie przez jednostkę nacisku ze strony poznawanego przedmiotu) bądź cały ciąg następujących po sobie w określonej kolejności takich aktów. Natomiast empirycy i sensualiści — idealiści kryterium doświadczenia interpretowali nie jako styk ze światem zewnętrznym za pośrednictwem zmysłów, lecz jako pojawienie się w umyśle podmiotu przeżycia zmysłowego, zgodnego z oczekiwaniem dyktowanym przez treść weryfikowanej wiedzy, jako jasność i wyrazistość doznania zmysłowego, jako oczywistość zmysłowej intuicji. Inni znów utożsamiali je z odczuciem użyteczności danego poznania, z przeżyciem sukcesu, które ma specyficznie towarzyszyć materialnym czy duchowym działaniom posługującym się prawdziwą wiedzą. Krótko mówiąc — kryterium doświadczenia pojmowali oni psychologicznie, upatrywali je w introspekcji.

Racjonalistyczna tradycja w teorii poznania lansowała natomiast rozmaite logiczne kryteria prawdziwości dla poszczególnych sądów oraz ich zespołów, struktur (teorii). Najczęściej kryterium stanowić miała niesprzeczność logiczna bądź intuicja (oczywistość) racjonalna bądź pewna kombinacja obu. Aby zweryfikować jakieś poznanie (sąd, zespół sądów, teorię) — utrzymywali zwolennicy takich kryteriów — potrzeba i wystarcza stwierdzić jego wewnętrzną niesprzeczność oraz, ewentualnie, niesprzeczność z pewną ustaloną klasą sądów, których prawdziwość gwarantuje intuicja logiczna.

[1] F. Engels: *Rozwój socjalizmu od utopii do nauki*. Przedmowa do wydania angielskiego z 1892 r. W: K. Marks, F. Engels: *Dzieła*. T. 19. Warszawa 1972, s. 599.

Wszystkie wyżej wspomniane kryteria wzięte są z rzeczywistego postępowania ludzi przy weryfikowaniu wiedzy, nie są więc do pogardzenia i nie są wytworem czystej spekulacji. Jednakże każde z nich jest zawodne, żadne nie ma absolutnego waloru, absolutyzacja każdego z nich prowadzi nieuchronnie do błędów. Efektywność poznawcza każdego z tych kryteriów i granice ich stosowalności mogą być wyznaczone przez zbadanie ich relacji do praktyki społecznej.

Najbardziej jaskrawo zawodne są psychologiczne kryteria empiryczne. Racjonaliści w ciągu stuleci słusznie przeciwstawiali im przykłady złudzeń zmysłowych, omylności zmysłów, wskazywali, że żaden skończony ciąg przeżyć zmysłowych nie wystarcza dla zweryfikowania wiedzy o prawidłowościach świata wyrażanej w twierdzeniach ogólnych. Nie sprawia trudności przytoczenie dziesiątków przykładów świadczących o tym, że przeżycie użyteczności czy sukcesu towarzyszyć może poznaniu ewidentnie fałszywemu. Oto np. towarzyszyło ono niewątpliwie tysiące razy w dziejach ludzkości u ludzi religijnych przekonaniom, iż modlitwa w czasie suszy wywołuje deszcz. Zwłaszcza wtedy, gdy po modłach deszcz w końcu spadł i plony były uratowane.

Zawodne są również immanentne kryteria logiczne. Znamy przecież ogromną liczbę najbardziej fantastycznych poznań niesprzecznych logicznie. Czyż nie ma bajek, którym ta właściwość przysługuje? Bajki, mity mogą być wewnętrznie niesprzeczne, są natomiast logicznie sprzeczne z wiedzą naukową. Niewątpliwie tak. Czy jednak wiedza naukowa historycznie ukształtowana wolna jest na pewno od wewnętrznych sprzeczności logicznych? Jak dotąd *ex post* odkrywano zawsze sprzeczności w jej ciele, uprzednio nieuświadamiane, niezauważane. I sytuacja taka bynajmniej tej wiedzy globalnie nie dyskredytuje, nie podważa zaufania do niej. Dodajmy, że w wieku XX udowodnione zostało przez Gödla, iż nawet w odniesieniu do teorii matematycznych z reguły niemożliwe do przeprowadzenia są

tzw. absolutne dowody niesprzeczności. Dowieść można przeważnie tylko niesprzeczności względnej, niesprzeczności danej teorii przy założeniu niesprzeczności innej teorii. Tak więc i w matematyce współczesnej zwolennicy kryterium niesprzeczności zmuszeni są szukać dla niego wsparcia w „logicznej intuicji". Jednakże dokładna analiza ujawnia wyraźnie, że owa intuicja jest historycznie zmienna, a nawet u poszczególnych uczonych tworzących w tej samej epoce treści jej przypisane są istotnie różne. Ewidentnie przejawia się to wówczas, gdy uczeni odwołują się do intuicji dla rozwiązania kwestii będących przedmiotem sporów w nauce. Tylko tam, gdzie sprawy nie budzą sporów, wszyscy wydają się posiadać tę samą intuicję.

Zawodne są, na koniec, kryteria doświadczenia w rozumieniu tradycyjnego materialistycznego empiryzmu i sensualizmu. Po pierwsze — posługiwanie się tymi kryteriami nie wyklucza uznawania za prawdę wiedzy opartej o złudzenie zmysłowe. Wiemy dziś przecież, że wiele z tych złudzeń powstaje prawidłowo w wyniku aktów oddziaływania określonych zjawisk materialnych na nasze zmysły. Dodatkowe postulowanie konfrontacji obserwacji za pomocą różnych zmysłów także nie wystarcza. Na skutek jednostronnego położenia człowiek może uznać za prawdę najrozmaitsze „artefakty", mimo kontroli wszystkich zmysłów i to wzmocnionych całym zespołem nowoczesnych przyrządów pomiarowych. Po drugie — jak już wspomnieliśmy przy kryteriach psychologicznych — żaden skończony ciąg zmysłowych styków ze światem nie może zweryfikować najprostszych twierdzeń ogólnych dotyczących nieskończonych zbiorów desygnatów (chociażby tezy, że $2+2=4$). Logika dawno już odkryła, że wszelka indukcja niezupełna jest wnioskowaniem zawodnym.

Ludzie mogą skutecznie posługiwać się i posługują się w pewnym zakresie tymi zawodnymi kryteriami dlatego, że są one same oparte ostatecznie na pewnej części praktyki społeczno-produkcyjnej. Tak więc poszczególne styki zmysłowe jednostek z materialnym światem niewątpliwie stanowią element istotny praktycznego działania materialnego. Charakter, treść, częstość występowania itd. tych styków zależna jest jednak od historycznego (i w jego ramach — zindywidualizowanego) sposobu działania ludzi. Poczucia oczywistości, intuicje zmysłowe i logiczne przeżywane przez ludzi określonego wieku i epoki mają wielkie znaczenie dla weryfikacji poznania, ale właśnie dlatego, że stanowią one zinterioryzowane struktury skutecznych działań materialnych, a więc znów pewnej części praktyki. Podobnie przedstawia się sprawa z przeżyciami użyteczności czy sukcesu. Logiczna koherencja wiedzy, jej niesprzeczność także jest interioryzacją bardzo zgeneralizowanej struktury społecznych działań materialnych jednostek oraz wyrosłej na gruncie tych działań międzyosobniczej komunikacji językowej.

W stosunku jednak do całości praktyki wszystkie te kryteria mają ograniczone pole zastosowania. Poza pewnymi granicami wchodzą z praktyką w kolizję. Tylko więc globalna praktyka społeczna może stanowić każdorazowo kryterium prawdy ostateczne, umożliwiać weryfikację zarówno poszczególnych jednostkowych twierdzeń, jak i uogólnień, zarówno poznania faktów fizycznych, ekonomicznych czy historycznych, jak poznania ich prawidłowości, jak wreszcie prawdziwości wiedzy logiko-matematycznej. Uniwersalność swoją zawdzięcza praktyka — jako kryterium prawdy — temu, że jest działalnością materialną przekształcającą świat, a nie biernym z tym światem stykiem czy też ciągiem takich styków. Dlatego pozwala nie tylko dostrzegać fakty wywierające nacisk na zmysły, lecz, przede wszystkim, zgodnie z prawidłowościami przysługującymi transformacjom świata, stwarzać nowe fakty. Skuteczność materialnej ingerencji w porządek otaczającego świata jest rękojmią eliminacji złudzeń.

Produkcja — społeczne przekształcanie otoczenia przyrodniczego dla odtwarzania społecznego życia w całym jego bogactwie — jest gwarancją eliminacji artefaktów. W biernej obserwacji, w sztucznych warunkach działalności laboratoryjnej można ulegać sugestii uznania błędnych poglądów za zweryfikowane. W kontemplacji świata — nawet zbiorowej — ulegać można zbiorowym fantazjom. Lecz nie można oprzeć na błędnych teoriach i na fantazjach skutecznego przekształcenia życia w masowej produkcji. I odwrotnie. Teorie, które stają się podstawą działań materialnych decydujących o życiu (czy zagładzie) milionów ludzi, przestają być traktowane za chimery nawet przez najbardziej wymyślne spekulacje. Teorie budowy atomów współczesnej fizyki, teorie cybernetyki mogły być kwestionowane dopóki nie powstał przemysł elektroniczny, energetyka jądrowa, bomby wodorowe, maszyny matematyczne kierujące złożonymi działaniami przemysłowej automatyki.

Stanowiąc ostateczne kryterium prawdy[1] praktyka materialna — trzeba być tego świadomym — sama nosi względny charakter, nie może w sposób absolutny zweryfikować wszelkiej wiedzy ludzkiej. Rzecz w tym, że praktyka społeczna ulega historycznemu rozwojowi, dyferencjacji, prawidłowym zmianom struktury. Dlatego też zawsze bywały i są takie twierdzenia, których praktyka o danym historycznym kształcie nie jest w stanie ani potwierdzić, ani obalić. Typowym tego przykładem mogą być kontrowersyjne twierdzenia dotyczące takich ilościowych charakterystyk przysługujących fizycznym obiektom, których wielkość jest mniejsza od błędu niesionego przez istniejącą technikę pomiarową. Procesy, w których biegu interweniują charakterystyki tego rzędu, nie mogą zróżnicować prawidłowo materialnych działań ludzi w określonej epoce historycznej.

Bywają hipotezy naukowe, których weryfikacja jest już możliwa w praktyce, lecz jeszcze nie przeprowadzona oraz takie, których weryfikacja poczekać musi na przyszły rozwój praktyki, wymaga nowych technicznie chwytów. Wreszcie pamiętać trzeba, iż wszelka wiedza już w praktyce sprawdzona zgodna jest z rzeczywistością tylko na miarę tej właśnie praktyki. Otwartą zawsze pozostaje kwestia korygowania tej wiedzy w szczegółach, jej pogłębiania w miarę rozwoju praktyki.

Przy wszystkich tych zastrzeżeniach, praktyka pozostaje jednak absolutnym kryterium prawdy w sensie co najmniej dwojakim:

1. Wiedza raz przez nią zweryfikowana pozostaje trwale zgodna z rzeczywistością w zakresie materialnych przekształceń, które są przez tą praktykę objęte i zawsze mogą być w tym zakresie powtórzone

[1] Są autorzy, którzy protestują przeciwko posługiwaniu się terminami „ostateczne kryterium", „najwyższe kryterium" itp. Ich zdaniem w samej treści terminu „kryterium" zawarte jest to, iż jest ono ostateczne, najwyższe, naczelne, a sprawdzian pozbawiony tych cech na nazwę kryterium w ogóle nie zasługuje. Marksista, skoro utrzymuje, że praktyka stanowi kryterium prawdy, nie może nazwać np. intuicji wtórnym kryterium prawdy, a raczej winien stwierdzić, że intuicja w ogóle nie jest żadnym kryterium. Sądzimy, że jest to tylko kwestia terminologii nie warta sporu. Nie mamy oporów w stopniowaniu, hierarchizowaniu kryteriów prawdy, wyróżnianiu zawodnych i niezawodnych, a ten kto żywi takie opory, bez trudu może nasze rozważania przetłumaczyć tak, by owo hierarchizowanie wyeliminować, nie naruszając ich merytorycznej zawartości.

i odtworzone. Materialna działalność bowiem, jako część materialnego świata, ma charakter prawidłowy.

2. Żadne inne kryteria nie potwierdzą ani nie obalą twierdzeń, w odniesieniu do których materialna praktyka na razie zawodzi (czy, dokładniej, potwierdzenia lub obalenia z ich pomocą same będą zawodne). W szczególności powoływanie się właśnie w takich przypadkach na zmysłowe bądź racjonalne intuicje itp. nosi zawsze jaskrawo wyrażony subiektywny charakter.

9. POZNAWALNOŚĆ ŚWIATA

Cały nurt materialistyczny w filozofii, we wszystkich epokach, cechowało przekonanie o poznawalności świata przez człowieka, o tym, że dla możliwości poznawczych człowieka nie ma takich granic, których z zasadniczych względów nie będzie on w stanie nigdy przekroczyć. Gnozeologia marksistowskiego materializmu podziela to przekonanie. Oparła je ona jednak na szczegółowej historycznej analizie dróg ludzkości w zdobywaniu prawdziwej wiedzy oraz charakteru przeszkód na tej drodze spotykanych i przełamywanych. Taka analiza pozwoliła wyeliminować dźwięczące w niektórych dawnych doktrynach materialistycznych nutki „taniego optymizmu". Przekonanie o poznawalności świata wsparte zostało rzetelną argumentacją. O historyczną i biologiczną argumentację opiera się wniosek, że poznanie ludzkie jest suwerenne, tj. że człowiek jest w stanie poznawać i poznać świat bez ograniczeń, że nie ma takich dziedzin i zjawisk, które byłyby dla niego zasadniczo niedostępne ani też takich, których poznanie prawdziwe byłoby niedostępne. Istnieją jedynie historyczne granice poznania, przemijające, determinowane przez zakres praktyki określonej epoki. Świat jest poznawalny, aczkolwiek nigdy nie poznany do końca, ostatecznie.

W kwestii poznawalności świata marksistowska teoria odbicia jest radykalnie przeciwstawna wszelkim odmianom doktryn scholastycznych i ich współczesnym odpowiednikom, zwłaszcza neotomizmowi. Doktryny te przypisują suwerenne poznanie jedynie nadprzyrodzonym bytom a zaprzeczają suwerenności poznaniu ludzkiemu, ogłaszając zmysły i rozum człowieka za ułomne, skazując go na niewiedzę o naj-

ważniejszych dla jego losu sprawach. Świat jest według nich pełen tajemnic nieprzeniknionych na wieki dla ludzi. Podobne tezy w odniesieniu do ludzkiego poznania głoszą egzystencjaliści, a szczególnie mocno akcentują je egzystencjaliści katoliccy.

Tym bardziej przeciwstawna jest marksistowska teoria nowożytnym i współczesnym odmianom totalnego pesymizmu poznawczego, który występuje pod postacią agnostycyzmu i konwencjonalizmu. Agnostycyzmem nazywamy te doktryny teoriopoznawcze, które utrzymują, iż obiektywnie istniejący świat jest w ogóle niepoznawalny dla człowieka, bądź nawet, iż poznanie ludzkie nie jest w stanie dostarczyć wiarygodnej wiedzy o jego istnieniu. Doktryny te są bardziej „radykalne" w kwestionowaniu możliwości poznawczych człowieka niż neoscholastyka. Konwencjonalizm to pogląd, że wiedza ludzka ma charakter umowy arbitralnie zawieranej pomiędzy ludźmi bądź zawieranej przez jednostkę z samą sobą, umowy pozbawionej obiektywnej treści czy podstawy.

Zarówno agnostycy, jak konwencjonaliści utrzymują, że poznanie nie łączy człowieka z obiektywnym światem, lecz przeciwnie, separuje go od tego świata dokumentnie; że sama natura poznania skazuje poznający podmiot na obracanie się w krainie subiektywnych rojeń. Szczególnie modne w burżuazyjnej filozofii XX wieku są odmiany agnostycyzmu i konwencjonalizmu spekulujące na symbolicznym charakterze słów, języka, za pomocą których wyrażamy nasze myśli. Punkt wyjścia w argumentacji zwolenników tych poglądów stanowią z reguły przesłanki nie budzące wątpliwości: symbole słowne są różne od rzeczy, których są symbolami; możliwe jest (i praktykowane notorycznie) oznaczanie tych samych rzeczy za pomocą symboli bardzo różnorodnych, np. słowami różnych języków, synonimami w jednym języku itp.; wybór takiego czy innego symbolu jest w poważnym zakresie sprawą konwencji. I oto te przesłanki chcą oni przedstawić za wystarczające dla wyprowadzenia wniosku, iż człowiek nie ogarnia myślą, nie dociera za jej pomocą do rzeczy obiektywnych, iż jego wiedza jest hermetycznie zamknięta w świecie symboli, w świecie znaków obcych obiektywnej rzeczywistości.

Wniosek taki, chociaż często opatrzony bardzo sugestywną oprawą literacką, jest logicznie bezpodstawny. Jego wywód zawiera ten sam błąd logiczny, jaki popełniłby ten, kto słusznie utrzymując, iż

obraz pięknej kobiety dostrzeżony w zwierciadle nie jest tożsamy z oryginałem, uznałby za definitywnie udowodnione, że ów obraz nie ma nic wspólnego ze znajdującą się przed lustrem kobietą.

Historyczny rozwój poznania i praktycznych zastosowań uzyskiwanej wiedzy podważał prędzej czy później i wciąż podważa teorie, które podają w wątpliwość suwerenność ludzkiego poznania i które twierdzą, że istnieją takie czy inne obszary zasadniczo niedostępne, nieprzenikliwe dla wiedzy ludzkiej. Dzięki postępom praktyki wszelkie konkretne granice ustanawiane dla wiedzy przez różnorodne doktryny idealistyczne w rozmaitych epokach okazują się przemijające. Odległe obszary wszechświata, procesy mikroświata, przeżycia psychiczne zwierząt i ludzi ogłaszane za niedostępne po wsze czasy zmysłom i rozumowi, stają się całkiem swojskie, gdy tylko materialna działalność ludzi (w tym technika obserwacji i eksperymentu) zacznie w nie ingerować planowo i skutecznie. Dziś, w erze burzliwego rozkwitu i upowszechnienia nauki staje się to szczególnie widoczne. Pośrednio świadczą o tym skargi, które pojawiają się w publicystyce neoscholastyków, na „upadek zmysłu tajemnicy" w społeczeństwach rozwiniętych cywilizacyjnie.

Dla każdej epoki istnieją, oczywiście, granice poznania zakreślone przez historyczny rozwój praktyki społecznej. Niepoznawalne są dla nas dziś te rejony świata, z których dochodzą wyłącznie tak słabe sygnały, że nie jesteśmy w stanie zarejestrować ich i odczytać za pomocą najlepszych przyrządów, jakieśmy dotąd stworzyli. Lecz jutro stworzymy doskonalsze przyrządy i przekroczymy tę granicę. Jeśli świat jest zespołem prawidłowo powiązanych procesów materialnych, a nasze receptory — częścią tego świata, nie ma zjawisk, które nie mogłyby się odbić w naszej świadomości za pośrednictwem łańcucha oddziaływań (niechaj ten łańcuch będzie dowolnie długi i niech wymaga tworzenia aparatury wzmacniającej najbardziej złożonej).

Rozwój poznania i praktyki ma wprawdzie i drugą stronę: ujawnia nam wciąż istnienie nowych zjawisk i obszarów świata, o którym nie śniło się nawet naszym przodkom. W oparciu o tę stronę sprawy idealiści próbują montować teorie, w których wmawia się ludziom, że im więcej posiadają wiedzy, tym więcej staje przed nimi zadań do rozwiązania, a nie rozwiązanych jeszcze. To prawda, że proces poznania jest nieskończony w każdej epoce i nigdy nie zakończony, jeśli tylko świat jest pod jakimś względem nieskończony. Lecz nie jest to wy-

starczającą racją dla ustanawiania niezłomnych granic poznawalności świata i ogłaszania w sposób paradoksalny, wbrew praktyce, że im szersza jest wiedza człowieka, tym jest on wobec świata bardziej bezradny.

Praktyka jest łącznikiem wiedzy człowieka z materialnym światem oraz jedynym świadectwem niezawodnym obiektywności poznania. Agnostycy mogą więc uprawiać w sposób względnie spójny swoje spekulacje tylko wówczas, gdy u ich podstaw, jako przesłankę, położą tezę o niezależności, odseparowaniu poznania od praktyki. Zdarza się, jak to ma miejsce u klasyka agnostycyzmu Hume'a, że owa przesłanka jest świadomie eksponowana w wywodach. Częściej jednak tkwi ona *implicite* w systemie konstruowanych poglądów, jako milczące założenie.

Mimo pozorów logicznej poprawności wywody agnostyków zawierają w sobie błędne koło: najpierw każe się nam uwierzyć, iż nie istnieje związek pomiędzy wiedzą a światem, bowiem praktyka — nośnik tego związku — potraktowana jest od początku jako coś, co z wiedzą nie ma łączności, a następnie ogłasza się z tryumfem, że poznanie nie ma obiektywnej treści. Marks w swojej słynnej drugiej tezie o Feuerbachu pisał: „W praktyce człowiek musi dowieść prawdziwości, tzn. rzeczywistości i mocy, ziemskiego charakteru swego myślenia. Spór o rzeczywistość czy nierzeczywistość myślenia izolującego się od praktyki jest zagadnieniem czysto *scholastycznym*"[1].

Agnostycyzm i konwencjonalizm na terenie refleksji nad prawdą przejawia się w postaci poglądu zwanego relatywizmem. Relatywista traktuje wszelką prawdziwą wiedzę jako względną, lecz względność utożsamia z subiektywnością. Prawdziwość ogłoszona zostaje za twór jednostki, konstruowany przez nią niezależnie od obiektywnego świata według przyjętych przez nią samą zasad logicznych bądź psychologicznych. Niejednokrotnie umysły jednostek potraktowane zostają jako niekomunikowalne monady budujące, każda odrębnie, swoje „prywatne prawdy". Wiedza prawdziwa rozwijać się może ewentualnie według osobistych prawidłowości ustanowionych przez jednostkę czy też tkwiących w niej immanentnie. Czasami nawet reguły logiki są traktowane jako produkt indywidualnego, subiektywnego wyboru jednostki. Względność prawdy oznacza tu więc jej odniesienie do umysłowych czynności jednostki. Relatywista nie musi bynajmniej twierdzić, że wiedza prawdziwa jest arbitralnym tworem jednostki. Często istotnie ogranicza dowolność tworzenia prawdy. Wielu neokantystów, pozostając relatywistami, formułuje nawet prawa rozwoju wiedzy prawdziwej. Akceptacja nowych prawd może być ograniczona przez prawdy uprzednio stworzone i przez jednostkę uznane, może być jej narzucana przez zastane kształty międzyludzkiej komunikacji językowej itp. Ale i te ograniczenia są zawsze subiektywne. Proces tworzenia prawdy przybierać może postać „kolektywnego subiektywizmu" jej względność polegać na odniesieniu do historycznego etapu tej „kolektywnej subiektywności". Tak wygląda to na przykład u współczesnego socjologa wiedzy K. Mannheima: grupy społeczne mają własne prawdy, lecz żadna z nich nie ma i mieć nie może prawdy obiektywnej.

W ten sposób staje się możliwe napełnianie poglądów relatywisty nawet bogatym materiałem faktycznym z historii poznania. Relatywiści, trafnie dostrzegając względność prawdy, rozwój i zmienność wiedzy naukowej, interpretują te fakty w duchu subiektywizmu, zapoznając łączność wiedzy z materialnym światem za pośrednictwem materialnej działalności. Marksistowska teoria prawdy jest przeciwstawna relatywizmowi, bowiem — jak to już określaliśmy — w jej ujęciu względność prawdy nie wyklucza, lecz przeciwnie, zawiera w sobie obiektywność. Nieporozumieniem opartym na powierzchownych podobieństwach w argumentacji jest dopatrywanie się istotnych zbieżności pomiędzy marksizmem a relatywizmem, czy też traktowanie marksistowskiego stanowiska w teorii prawdy jako kompromisu między absolutyzmem a relatywizmem, jako „złotego środka" pomiędzy nimi.

*

Historyczny rozwój nauki i zbiorowego przekształcania świata przez działania kierujące się wiedzą dowodzą niezbicie, iż świat jest zdeterminowany, a wszystkie występujące w nim zjawiska i procesy prawidłowo na siebie oddziaływają. Nie ma więc w naszym świecie zjawisk, rzeczy, obszarów izolowanych, zamkniętych w sobie, takich, które nie wpływałyby na inne zjawiska, rzeczy czy obszary przenosząc adekwatne informacje o swoim istnieniu i charakterze. Człowiek, jego materialna działalność i jego władze umysłowe, stanowi część tego

[1] K. Marks, F. Engels: *Dzieła*. T. 3. Warszawa 1961, s. 5.

świata „z krwi i kości". Nie ma więc w świecie nic takiego, do czego nie mógłby dotrzeć społecznymi siłami, nie ma zjawisk, które — w wyniku ewentualnie niesłychanie złożonego łańcucha przemian świata i łańcucha materialnych współdziałań ludzi między sobą — nie mogłyby zróżnicować jego czynności, a następnie odzwierciedlić się w poznaniu. Rozważania o światach, które nie mają wpływu na nasz świat i nasze działania, a więc nie mają, i *ex definitione* mieć nie mogą wpływu na losy człowieka, są bezpłodną spekulacją.

Ludzie — w praktycznym działaniu kierowanym przez wiedzę — przenikają wszerz i w głąb po szczeblach struktury świata i opanowują go zbiorowym czynem. Drogę tej wspinaczki, jej tempo i jej granice wyznacza historyczna działalność materialna kolektywów. Dzisiaj jej szczyty znamionuje technika elektroniczna i jądrowa, pierwsze podróże kosmiczne i początki komunistycznego planowania życia zbiorowego.

Rozdział V

MARKSISTOWSKA KONCEPCJA CZŁOWIEKA

1. UWAGI WSTĘPNE

Czym jest i czym winien być człowiek, jakie jest jego powołanie, co jest istotą czy naturą człowieka, jaki jest stosunek jednostki do innych ludzi i do samej siebie, a jaki być powinien, jakie jest miejsce człowieka w świecie, co i dlaczego pociąga go, do czego dąży, na co go stać, jakie wyznaje i winien wyznawać wartości i jaką to rolę w jego życiu odgrywa, za co w życiu odpowiada i na czym polega jego odpowiedzialność, czy należy poświęcać się dla rodziny, dla narodu, dla klasy, dla ludzkości, czy można być poświęcanym dla pozajednostkowych celów jako środek ich realizacji, na czym polega wolność człowieka, jaki jest cel i sens jego życia? Oto krąg zagadnień, nad którymi refleksję zwykło się nazywać „filozofią człowieka".

W istocie rzeczy wszelka filozofia przepojona jest zagadnieniami „filozofii człowieka", bowiem zajmują one w ramach każdej filozofii poczesne, a w pewnym sensie kluczowe miejsce. Jest tak i wówczas, gdy nie formułuje się ich i nie rozważa wprost. W poprzednim rozdziale zapoznaliśmy się z empiryzmem i z racjonalizmem jako z doktrynami epistemologicznymi. W istocie doktryny te stanowiły tylko część czy stronę poglądów filozoficznych, w których eksponowane były określone „modele" człowieka. Empiryzm teoriopoznawczy splatał się z wyobrażeniem człowieka jako istoty zmysłowej, przyrodniczej, której powołaniem jest władanie przyrodą. Racjonalizm zespalał się z traktowaniem człowieka jako istoty rozumnej, podporządkowującej namiętności i potrzeby biologiczne intelektualnemu namysłowi i intelektualnej kontemplacji. Oba te „modele" człowieka przeciwstawne były panującym w myśli scholastycznej. Ta ostatnia pod po-

stacią ontologii pełnej twierdzeń o zależności świata przyrody i człowieka od nadprzyrodzonych bytów i wartości kreśliła obraz takich stosunków ludzi do świata i ludzi między sobą, w którym człowiek był marnym pyłkiem we wszechrzeczy, a jego powołaniem — znoszenie doczesnego zła dla boskiej chwały i dla nagrody w zaświatach.

Na przełomie XVIII i XIX wieku pojawiły się propozycje ukonstytuowania filozofii człowieka w odrębną dyscyplinę filozoficzną pod nazwą „antropologii". Było to wynikiem stopniowego uświadomienia sobie tego właśnie, że cała filozofia przeniknięta jest problematyką ludzką, chociaż uwikłaną w wielkiej mierze w rozważania o sprawach pozornie pozaludzkich; było wynikiem systematycznego wysiłku wydzielania problematyki człowieka w „czystej postaci", demaskowania ujęć spraw ludzkich w abstrakcyjne kategorie ponadludzkie; było wynikiem programowego postawienia spraw człowieka w centrum refleksji filozoficznej. Walnie przyczynił się do powstania tego antropologicznego nurtu m.in. Feuerbach.

Ta tradycja ujmowania problematyki filozoficznej odcisnęła trwałe piętno na współczesnej kulturze. Materializm marksistowski uczestniczył od zarania w kształtowaniu tej tradycji i nadal pozostaje w jej ramach, aczkolwiek wnosi w nią swoją wyraźną specyfikę. Odkrycie roli praktyki społeczno-produkcyjnej w całokształcie życia człowieka miało rewolucyjne znaczenie dla przebudowy przez marksizm całego gmachu filozofii i socjologii, dla ujęcia po nowemu podstaw całej humanistyki. Lecz praktyka i praca ludzka jako jej jądro podstawowe — to przecież właśnie ludzkie działanie. Jeśli filozofia marksistowska podporządkowuje swoje badania przekształcaniu świata przez człowieka i praktykę czyni podstawą swoich analiz, to tym samym umieszcza rzeczywistego człowieka w centrum wszelkiej swojej refleksji.

Podkreślić jednak należy, iż cały nurt dawnej i współczesnej antropologii filozoficznej w myśli burżuazyjnej (w tym rozmaite odmiany egzystencjalizmu, personalizmu, socjologiczne kierunki tzw. antropologii kulturowej itp.) obciążony jest spekulatywną tradycją. Postulat postawienia spraw człowieka w centrum filozoficznej refleksji oraz ujmowania problemów filozoficznych jako ludzkich zespala się w tym nurcie z wyrażonym wprost bądź tkwiącym w podtekstach mniemaniem, iż powołaniem filozofii jest rozpatrywanie tych problemów ponad nauką, w oderwaniu od

wyników i rozwoju naukowych badań. Niekiedy proklamuje się wręcz, iż filozofia winna zajmować się tym, co dla nauki w ogóle niedostępne bądź jeszcze niedostępne. Marksizm wyrósł m.in. z przezwyciężenia takiego spekulatywnego antropologizmu i jest przeciwstawny jego współczesnym kontynuacjom.

Granice pozytywnej i negatywnej tradycji antropologizmu filozoficznego nie są jednak łatwe do wytyczenia. Dlatego m.in. we współczesnej filozofii marksistowskiej występują rozbieżności i toczą się dyskusje: czy istnieje „marksistowska antropologia filozoficzna" jako odrębna dyscyplina filozoficzna, czy też materializm historyczny stanowiąc kwintesencję marksistowskiego pojmowania spraw ludzkich stwarza wystarczające ramy dla podejmowania problemów „antropologicznych"? Nie jest to, wbrew pozorom, spór o klasyfikację, o systematykę, o strukturę gmachu marksistowskiej filozofii. Nie spór o to, czy zajmować się zagadnieniami „filozofii człowieka", lecz o to, jak do ich badania i rozwiązywania przystępować — a więc spór metodologiczny. Nie będziemy wdawać się w szczegółowe jego charakteryzowanie.

2. ISTOTA CZŁOWIEKA I OSOBOWOŚĆ

Ideologowie współczesnej burżuazji zwykli występować przeciwko komunizmowi w imię człowieka, z tyradami w obronie jego osobowości zagrożonej rzekomo przez komunizm. Oto przejrzysta deklaracja tego typu wpajana zachodnioniemieckiej młodzieży w szkolnym podręczniku nauki o polityce: „Nikt, kto nie ma właściwego stanowiska w kwestii, jakim celom najwyższym winien służyć ład polityczny, nie może osądzać historii i polityki. Historię Europy, poczynając od grecko-rzymskiej starożytności, porusza nieustannie myśl, że *wolność pojedynczego człowieka jest najwyższym celem wszelkiego ludzkiego porządku*. Zarówno według poglądu chrześcijańskiego, jak i humanistycznego człowiek posiada osobowość, a tym samym prawo do stanowienia o sobie. Jest on traktowany jako wizerunek Boga bądź jako udziałowiec uniwersalnego rozumu. Nastawienie kształtowania życia politycznego na najwyższą skalę wolności i godności pojedynczego człowieka tworzy owo niezbędne spoiwo, które, mimo istnienia sprzecznych interesów grupowych, jednoczy wolną społecz-

ność [...]"[1]. Ta „wolna społeczność" ma być urzeczywistniona w Niemieckiej Republice Federalnej. Natomiast „komunizm sowieckiego pokroju odrzuca obraz człowieka jako wolnej osobowości" — czytamy na tejże stronicy podręcznika.

Komunizm ma więc w praktyce niszczyć osobowość, marksizm w teorii odmawiać człowiekowi jej posiadania — takie jest stanowisko krytyków marksizmu.

Takie przedstawienie sprawy jest, oczywiście, bądź kalumnią, bądź kompletnym nonsensem, wypaczeniem rzeczywistego stanu rzeczy. Nie każdy jednak, kto takie wypaczenia rozpowszechnia, jest świadomym oszczercą. Komunizm prowadzi niewątpliwie do obumierania w społeczeństwie typu osobowości, który odpowiada burżuazyjnym ideałom człowieka. Marksistowska teoria ujawnia, że koncepcje osobowości popularne w humanistyce burżuazyjnej pozbawione są naukowych podstaw. Burżuazyjni ideologowie trafnie to wyczuwają i jest to dla nich równoznaczne z kwestionowaniem osobowości w ogóle.

Niezależnie od głębokich różnic można w całej filozofii współczesnej — burżuazyjnej i socjalistycznej łącznie — skonstatować zgodność co do pewnych faktów, które stanowią wspólny punkt wyjścia dla najrozmaitszych teorii osobowości. Są to przede wszystkim fakty następujące:

1) Ludzie wszystkich epok działają odmiennie od zwierząt.

2) Poszczególne jednostki ludzkie (w różnych epokach oraz w ramach jednej społeczności) nawet w identycznych okolicznościach zewnętrznych działają rozmaicie, a skala tego zróżnicowania jest nieporównywalnie szersza niż wśród osobników jakiejkolwiek populacji zwierzęcej.

Filozofowie i socjologowie na ogół zgodnie istotą człowieka nazywają ten „czynnik", który sprawia, że działalność ludzi różni się od zwierzęcej i który — zarazem — decyduje o tym, że skala zróżnicowania działań jednostek ludzkich jest nieporównywalnie szersza niż wśród osobników określonego gatunku zwierząt.

Wreszcie przez osobowość wszyscy prawie skłonni są rozumieć swoisty dla danej jednostki ludzkiej zespół cech wewnętrznego życia, osobliwość jej „wnętrza", która sprawia, że w identycznych okolicznościach zewnętrznych jej działania materialne i duchowe różnią się od działań innych jednostek. Upowszechnienie wyników badań i terminologii psychologicznej dostarcza rozlicznym teoriom osobowości wspólnego języka. Panuje więc na ogół zgodność co do tego, że osobowość charakteryzuje określona struktura, której elementami są: swoisty zespół stereotypów działań materialnych i duchowych, zasób i nasilenie odczuwalnych potrzeb, żywione zainteresowania, umiejętności i uzdolnienia, cechy charakteru, wyznawane ideały i pogląd na świat.

Wśród rozbieżnych szkół filozoficznych (a także psychologicznych i socjologicznych) panuje na ogół zgodność co do tego, że istota człowieka i istota osobowości są tożsame, tj., że za zróżnicowanie jednostek ludzkich odpowiadają modyfikacje tego „czynnika", który sprawia, iż ludzie różnią się od zwierząt. Lecz tutaj zgodność się kończy. Co to jest za „czynnik", jaki jest jego charakter, skąd bierze się osobowość, czy jest stała czy też rozwija się — jakie są tego mechanizmy, przyczyny, co określa jej strukturę, jaka metoda jest adekwatna dla uzyskania prawdziwej wiedzy o osobowości — we wszystkich tych kwestiach mają miejsce kontrowersje bardzo głębokie.

Wbrew twierdzeniom burżuazyjnych krytyków, według marksistowskiej filozofii człowiek posiada osobowość (dokładniej — zyskuje ją w toku życia), komunizm zaś jest ruchem, który zmierza do jej pełnego rozkwitu u każdej jednostki ludzkiej.

Ludzie — jak mówił Marks — są aktorami i autorami własnej historii, a istotę człowieka stanowi całokształt stosunków społecznych historycznie funkcjonujący. Inaczej można to wyrazić krótko za pomocą tezy: historia jest naturą (istotą) ludzi. U podstaw historii, procesu historycznego leży produkcja dóbr materialnych, praktyka, społecznie wykonywana praca jako swoiście ludzka działalność. Toteż właśnie temu w pierwszym rzędzie, że człowiek pracuje, zawdzięczamy odmienność ludzi od zwierząt. Różnorodność struktur pracy w poszczególnych epokach historycznych, zmiany podziału pracy sprawiają, że pojawiają się odmienne w poszczególnych epokach typy osobowości. Różne miejsce zajmowane przez poszczególne jednostki w strukturach pracy powoduje, że różne są osobowości wewnątrz

[1] *Politik im 20. Jahrhundert*. Cyt. wyd., s. 56.

określonych społeczeństw. Nie istnieje natomiast „istota człowieka" niezmienna, ponadhistoryczna, biologicznie wrodzona czy dana w sposób nadprzyrodzony każdej jednostce.

Osobowość określonej jednostki ludzkiej wytwarza się i przejawia w jej własnej działalności, działalności tworzącej osobniczą jej historię przebiegającą we współdziałaniu z innymi ludźmi w konkretnych warunkach historycznych. Osobowość jednostki jest całokształtem tych społecznych stosunków, w które zostaje ona uwiklana i w które uwikłała się w swojej drodze życiowej, które, w trakcie jej działań, uwewnętrzniły się względnie trwale w stereotypach jej materialnych i duchowych działań. Różnorodność tych dróg życiowych jest determinowana przez podział pracy społecznej każdej epoki. Praca i jej podział kształtuje duchowe oblicze jednostek. Osobowość ma więc charakter społeczny, „wnętrze" jednostki będącej osobowością jest społeczne w równej mierze jak jej zewnętrzne otoczenie.

Powyższe formuły generalne noszą jednak wysoce abstrakcyjny i skrótowy charakter. Aby uprzedzić powstanie nieporozumień, które mogą wynikać na gruncie tej skrótowości, niezbędna jest pewna konkretyzacja tych formuł oraz uzupełnienie pewnymi wyjaśnieniami występujących w nich terminów.

Skoro mówimy, że istotą człowieka jest historia, a osobowość ma społeczny charakter, czy nie traktujemy jednostki ludzkiej jako „łupu historii", jako czegoś określanego z zewnątrz tylko. Otóż jednostka ludzka jest określana tylko z zewnątrz o tyle, o ile rodzi się bez osobowości i dopóki nie ma osobowości. Ale też póki jej nie ma, nie tworzy (nie współtworzy) historii, nie kształtuje ludzkiego świata, jest tylko przedmiotem zabiegów ludzi. Staje się natomiast podmiotem społecznego życia wówczas, gdy tworzyć je zaczyna swymi własnymi działaniami wychodzącymi od osobowości. Jednostka wytwarza swoją osobowość własnym czynem, realizując aktywnie w określonym społeczeństwie swoje dążenia (początkowo tylko biologiczne potrzeby). „Społeczny" w odniesieniu do osobowości nie znaczy „zewnętrzny". Takie wewnętrzne cechy charakteru, jak np. skąpstwo czy wielkoduszność są społeczne, a nie biologiczne, tj. wytwarzają się w jednostce tylko w życiu społecznym, stają się własnymi cechami nabytymi przez nią w wyniku własnych

działań, które następnie określają kształt jej postępowania w dalszym życiu.

Czy biologiczne cechy organizmu jednostki nie są odpowiedzialne za osobowość i nie determinują istoty człowieka? Czy swoista potrzeba jedzenia, nasilenie popędu płciowego i sposób jego zaspokajania nie różnią organicznie człowieka od zwierząt i ludzi między sobą? Czy akcentowanie społecznego charakteru osobowości nie stanowi rażącego lekceważenia tych cech? Otóż sytuacja jest tutaj analogiczna jak w rozważanym już przypadku roli mózgu w poznaniu. Bez ludzkiego mózgu i ludzkich rąk niemożliwa jest praca, poznanie, osobowość. Ale samo posiadanie mózgu i rąk ich nie tworzy. Biogenne czynniki odgrywają rolę koniecznych, ale niewystarczających warunków kształtowania osobowości i jej struktur. Ich badanie ma wielkie, ale nie rozstrzygające znaczenie. Apetyt i jego modyfikacje organiczne nie różnią człowieka istotnie od zwierząt. Natomiast ludzkie sposoby jedzenia, np. potrzeba gotowanego pokarmu, posługiwanie się widelcem itp., nie mają charakteru biologicznego, lecz są wytworem życia społecznego. Społeczny charakter mają ludzkie postacie zaspokajania popędu płciowego, historyczne formy miłości, życia rodzinnego. Jeśli nawet okazałoby się, że matematyczne uzdolnienia jednostek są uwarunkowane specyficzną strukturą ich mózgu, manifestacja tych uzdolnień ma przecież społeczny charakter, nie istnieją one bez matematyki jako nauki i bez „społecznego zapotrzebowania" na matematyków.

Teza, że praca społecznie wykonywana przez ludzi tworzy osobowość, może wydać się, przy powierzchownej interpretacji, paradoksalna i jawnie rozchodząca się z powszechnie znanymi faktami. Osobowość jednostki kształtuje się głównie w dzieciństwie i młodości. Wie o tym doskonale każdy pedagog. A przecież dzieci, a w wyższych fazach społecznej organizacji w coraz większym stopniu także młodzież, nie pracują. Co więcej, we współczesnych społeczeństwach wielkie grupy ludzi pozostają do końca życia poza bezpośrednim uczestnictwem w materialnej produkcji (chociażby większość ludzi pracy umysłowej i — w innej płaszczyźnie — członkowie klas eksploatatorskich).

Czyżby więc teoria marksistowska odmawiała osobowości dzieciom, młodzieży, pracownikom umysłowym i wyzyskiwaczom? To absur-

dalna interpretacja. O osobowości jednostek decyduje sposób jej materialnej, a następnie duchowej aktywności w życiu społecznym. Teza, iż praca społecznie wykonywana tworzy osobowość, jest uogólnionym i skrótowym wyrażeniem odkrycia, że treść i zakres różnych u różnych grup ludzi sposobów aktywności jest determinowany przez strukturę społecznej praktyki. U dzieci osobowość kształtuje się początkowo w toku działalności zabawowej. Lecz struktury tej działalności — materialne i duchowe — są determinowane przez historyczną praktykę. Z powierzchownej znajomości zabaw dzieci w różnych środowiskach i w różnych czasach widoczne jest, że przedmioty zabawy są zmienne i zależne od materialnej produkcji panującej w ich otoczeniu (np. zabawki). Psychologia bezspornie ustaliła, że zależność ta jest głębsza, że także struktury zabaw historycznie zmienne, zależne są od struktur działalności produkcyjnej, wdrażają w te struktury. Ogólnie — o osobowości decyduje typ właściwego jednostce uczestnictwa w globalnym procesie życia społecznego, typ jej powiązania z procesem materialnej produkcji określonej epoki historycznej, sposoby kontaktów z przyrodą i innymi ludźmi przez ten proces determinowane.

Podstawę psychicznego oblicza osobowości stanowi zespół ludzkich potrzeb, które jednostka odczuwa i które motywują jej działalność. Przez ludzkie potrzeby rozumiemy te, które różnią człowieka od zwierząt (np. potrzeba pracy, potrzeba mieszkania, ubierania się i jedzenia w określony sposób, przeżyć artystycznych, wykształcenia, książki, określonych form wypoczynku itp.). Wiadomo, że niemowlę nie odczuwa potrzeb ludzkich w powyższym sensie, chociaż niewątpliwie przejawia wiele potrzeb biologicznych od chwili narodzin. Ale też niemowlę nie posiada jeszcze osobowości. Ludzkie potrzeby są wytworem społecznego współdziałania. Wdrożenie ich w osobowość jednostki polega na uczynieniu przez nią potrzeb społecznie ukształtowanych — potrzebami własnymi[1]. Jednostka, aby zaspokoić swoje potrzeby biologiczne, musi uczynić obiektywne potrzeby społecznego współdziałania własnymi. W życiu i działaniu w określonym społeczeństwie jest to warunek zaspokojenia potrzeb

[1] Społeczny charakter potrzeb ludzkich nie znaczy, iżby wszystkie one były altruistyczne. Sam egoizm jako cecha osobowości ma społeczny charakter. Potrzeba wykształcenia jest społeczna, chociaż może być, i często nawet w socjalistycznym społeczeństwie bywa, egoistyczna — gdy zespala się z potrzebą robienia kariery, wyrabiania sobie tzw. pozycji.

biologicznych. A z kolei owe społeczne potrzeby realizowane we współdziałaniu rodzą potrzeby nowe, „wyższego rzędu". W miarę interioryzacji społecznych potrzeb jednostka staje się dla innych i dla siebie osobowością.

Podstawą wszystkich ludzkich potrzeb jest produkcyjna działalność materialna. Stwarza ona bowiem nie tylko środki zaspokojenia potrzeb już przez ludzi odczuwanych, lecz w miarę swego rozwoju stwarza także nowe potrzeby. Nie chodzi tutaj o mechanizmy reklamy typowe dla gospodarki kapitalistycznej. Nie stwarzają one zresztą potrzeb, a co najwyżej rozbudzają, modyfikują i upowszechniają potrzeby już istniejące. Popularnie traktowane jako narodowe cechy osobowości potrzeby makaronu u Włochów, piwa u Czechów czy wina u Francuzów nie są biologicznie wrodzone, ani też nie zostały wpojone przez reklamę. Stanowią one wytwór swoistych dróg historycznego kształtowania się produkcyjnych działań ludzi tworzących te narody[1]. Odczuwana dzisiaj w Polsce masowo potrzeba pralki czy książki nie istniała w osobowości milionowych rzesz ludzi w okresie międzywojennym. Potrzeby te zrodziła historyczna działalności ludzi o określonej strukturze — socjalistyczna industrializacja i złączona z nią rewolucja kulturalna.

Wielorakość potrzeb materialnych i duchowych odczuwanych przez jednostkę zwykło się traktować za istotną miarę bogactwa jej osobowości i pozytywnie oceniać. Chodzi zwłaszcza o potrzeby tzw. wyższego rzędu. Otóż to bogactwo jest wytworem społeczno-historycznym. W prymitywnych stosunkach społecznych mamy z zasady do czynienia z ubogimi osobowościami. Bogactwo potrzeb społeczeństwa o zróżnicowanych stosunkach międzyludzkich nie pociąga jednak za sobą automatycznie bogactwa osobowości wszystkich składających się na społeczeństwo jednostek. Przeciwnie, jak dotąd, w takich społeczeństwach część co najmniej jednostek — na skutek jednostronnego położenia i działania w ich ramach — cechuje osobowość uboga, niekiedy bardziej uboga niż u ludzi pierwotnych.

Typy osobowości ludzkich są wyraźnie uzależnione od treści i różnorodności materialnej produkcji społecznej. Jednostki w społeczeństwach pierwotnych — co znajduje potwierdzenie w badaniach

[1] Oczywiście, aby potrzeba pralki czy piwa stała się potrzebą jednostki, bynajmniej nie musi ona osobiście produkować pralek czy piwa.

setek etnologów — cechuje osobowość uboga i mało zróżnicowana. Lecz jednocześnie — osobowość wszechstronna w tym sensie, że każda jednostka wykonuje prawie wszystkie uprawiane w społeczeństwie czynności, odczuwa wszystkie wyrosłe w nim potrzeby. Jest to wynikiem wykonywania przez każdego jednakowego zasobu działań produkcyjnych i powszechnego w nich udziału, a co za tym idzie — jednorodności dróg życia. Wyraźne odrębności wiążą się jedynie z wiekiem i płcią.

Różnorodność osobowości pojawia się i potęguje wraz z powstawaniem i rozwojem względnie trwałego podziału pracy, z trwałą dyferencjacją dróg życia jednostek w ramach społecznej całości. Podział pracy doprowadza, jak wiadomo, do powstania klas społecznych. Pociąga to za sobą także ukształtowanie się klasowych typów osobowości. Osobowość ciułacza skarbu, bankiera, kolonizatora, kapitalisty przemysłowego, szlacheckiego rewolucjonisty, pokornego chłopa, komunisty itp. — to wytwory historyczne klasowych struktur działalności ludzi.

Marks w I tomie *Kapitału* przeprowadził wnikliwą analizę przyczynową mechanizmów powstawania okaleczałej osobowości „robotnika cząstkowego" w warunkach kapitalizmu. Jeśli te typy osobowości nazywamy klasowymi, nie znaczy, iżby cechowały one wyłącznie członków określonych klas. Ciułaczami skarbu w późnym średniowieczu byli nie tylko mieszczanie. Osobowość proletariackiego rewolucjonisty cechowała niektóre jednostki ze sfer szlacheckich czy burżuazyjnych. Nie „pochodzenie społeczne" bowiem tworzy osobowość, lecz własna droga życiowa jednostki w ramach typowych struktur epoki. Ankietowe „pochodzenie społeczne" jest tylko statystycznym wskaźnikiem prawdopodobieństwa drogi określonego rodzaju. Lecz np. informacja o tym, iż ojcem chłopca wychowanego od niemowlęcia w Państwowym Domu Dziecka w socjalistycznym kraju jest obszarnik, nie ma żadnego znaczenia dla poznania osobowości chłopca.

Zinterioryzowane w osobowości historyczne typy działania są z kolei punktem wyjścia aktywności jednostek, aktywności, która odtwarza i przetwarza społeczne struktury życia. Klasowe osobowości tworzą klasowe społeczeństwa, społeczeństwa, które poza nimi nie mają żadnego bytu odrębnego.

*

Marksistowska teoria istoty człowieczeństwa i osobowości jest przeciwstawna całej plejadzie dawnych i współczesnych koncepcji.

Marksistowska teoria istoty człowieczeństwa i osobowości przeciwstawna jest tym dawnym i współczesnym poglądom, które skłaniają się do negowania istnienia osobowości bądź kwestionują jej określoność, uznając co najwyżej, że osobowość to tylko „chwilowy kompleks" cech odciśniętych na organizmie jednostki przez zewnętrzne oddziaływanie. Przeczy się tutaj istnieniu specyficznej prawidłowości działań ludzi. Poglądy te nie zasługują na dokładniejsze omówienie. Skompromitowała je sama historia. Trudno zresztą odnaleźć je w czystej postaci. Występują raczej jako tendencja.

Na wnikliwe potraktowanie zasługują natomiast te koncepcje, które z marksistowską łączy pogląd, iż działanie wychodzi od jednostki, od jej osobowości. Są wśród nich takie, które osobowość traktują statycznie, jako zakrzepłą strukturę biologicznie wrodzoną jednostce bądź nadaną przez nadprzyrodzony czynnik. Są także takie, które afirmują wprawdzie rozwojowy charakter osobowości, lecz rozwój traktują endogennie — jako dokonujący się czy to według wewnętrznych praw biologicznego dojrzewania, czy to według immanentnych praw dojrzewania ducha. Sytuacje zewnętrzne, w których jednostka działa i przejawia siebie, uważane są za „okazje" dla dopełnienia niezawisłego od ich treści kroku rozwojowego. Tak pojmowana — statycznie czy dynamicznie — osobowość jest przeciwstawiana absolutnie zarówno przyrodzie zewnętrznej, jak i społeczno-historycznym warunkom życia.

W celu dokładniejszego omówienia tych różnorodnych koncepcji podzielimy je na: nadnaturalistyczne, naturalistyczno-biologiczne oraz świecko-irracjonalistyczne. Za podstawę podziału posłuży nam odmienność pojmowania charakteru i genezy istoty człowieka oraz osobowości.

Do nadnaturalistycznych zaliczamy te wszystkie, które traktują istotę człowieka i osobowość jako coś nadprzyrodzonego, czysto duchowego, nadanego każdej jednostce z zaświatów, stanowiącego wyraz jej uczestnictwa w obiektywnym rozumie, woli itp. Współcześnie pogląd tego typu reprezentują wszelkie odmiany filozofii neoscholastycznej. Siedzibą osobowości ma być dusza, której posiadanie czyni z jednostki ludzkiej — osobę. Filozofowie, którzy za najważniejsze swoje powołanie uznają

analizowanie osób boskich, anielskich i ludzkich w ten mistyczny sposób pojętych, nazywają swój kierunek personalizmem. Osoba jest definiowana jako „indywidualna substancja duchowa". Społeczeństwo stanowić ma tylko narzędzie powołane do ułatwienia osobom spełnienia ich nadprzyrodzonej misji. Gwarantem sensowności i celem wszelkiego bytu, w tym osoby ludzkiej, jest osoba boska, która ma być najwyższą wartością, nieskończoną Prawdą, Dobrem, Pięknem, Miłością, Wiedzą itd.

Wspólne wszystkim personalistom twierdzenie, że osoba ludzka ma nadprzyrodzony charakter, zawiera bardzo ubogą treść pozytywną. Sprowadza się ona do tego, że sens życia, główne cele i wartości życia ludzkiego są wyznaczone przez czynnik spoza materialnego świata. Twierdzenie to pozostawia więc w swojej ogólnikowości otwarte pole dla niezliczonych konkretyzacji, dla dookreślenia, jakie to treści ów czynnik wyznacza. Toteż wśród wyznawców teorii nadnaturalistycznych toczą się od wieków spory o taką czy inną interpretację i hierarchizację celów, wartości i sensu życia. Dzisiaj również mamy do czynienia z całą gamą odmian personalizmu katolickiego i protestanckiego, od najbardziej reakcyjnych do takich, które nadprzyrodzoną aureolą zdobią cele i wartości bliskie socjalizmowi.

Biologiczno-naturalistyczne koncepcje cechuje negowanie nadprzyrodzonego charakteru istoty ludzkiej, a jednocześnie utrzymywanie, iż jest ona zmysłowa, cielesna, tkwi w biologicznej strukturze i funkcjonowaniu organizmu człowieka. Człowiek różni się od zwierząt tak, jak różnią się między sobą rozmaite gatunki zwierzęce. Jednakże próby skonkretyzowania na czym polegają swoiste cechy człowieka są w tym nurcie ogólnikowe i spekulatywne. Oto np. według Feuerbacha istota człowieka polegać miała na tym, iż w jego biologicznej strukturze założone jest posiadanie świadomości samego siebie. W języku tego filozofa wyrażało się to powiedzeniem, że człowiek jest „gatunkiem" albo „istotą gatunkową". Konstytutywne cechy osobowości mają być biologicznie wrodzone i trzeba tylko wykryć, jakie one są, jakie potrzeby, jaka moralność jest „naturalna" dla człowieka, tj. wypływa z normalnego stanu jego organizmu.

Świecko-irracjonalistyczne koncepcje ogłaszają, iż za osobowość człowieka odpowiada czysto duchowy czynnik w nim tkwiący, ale tajemniczość tego czynnika uniezależniają

tak czy owak od ponadludzkiej nadprzyrodzoności. Typowym ich wyrazem współczesnym są rozmaite wersje egzystencjalizmu[1]. Osoba ludzka ma być taką dziedziną, której porządek nie może być wyrażony dyskursywnie[2], dla której zrozumienia znaleźć się trzeba wewnątrz uprzywilejowanego świata jej samej. Egzystencja ludzka ma być nierozwiązalna. Właściwe osobie ocenianie świata traktowane jest jako konsekwencja nierozwiązalności jej bytu i jako narzędzie nieustannego wysiłku rozwiązywania tego, co nierozwiązalne. Oceny, wartości, sensy, ideały są ponoć czymś „niereduko-walnym", czym „osoba" rozporządza. Istota człowieka, osoby polegać ma u jednych na „stawianiu czoła", czyli na „narażaniu się" przez wybieranie w sposób absolutnie wolny, niczym nie zdeterminowany pewnych znaczeń; u innych — na „byciu w sytuacji" lub różnieniu się (w przeciwieństwie do zwierząt) od sytuacji; u innych wreszcie — na „byciu projektem", przez co rozumieć należy, że człowiek jest tworem, u którego, w odróżnieniu od pozostałego świata, przyszłość określa przeszłość, jest tworem indeterministycznym. Człowiek, według egzystencjalistów, jest istotą nieszczęśliwą, „skazaną na wolność". Język używany do opisów wnętrza uprzywilejowanego świata „osoby" jest mistyczny, co przyznają filozofowie nawet z sympatią odnoszący się do tego kierunku[3].

Koncepcje nadnaturalistyczne, świecko-irracjonalistyczne i naturalistyczne sprzeczne są z nauką, co znajduje najdobitniejszy wyraz w metodologii przez nie lansowanej. Teoria marksistowska stoi na stanowisku, że „wnętrze" organiczne i duchowe jednostki może być

---

[1] W religijnych wersjach egzystencjalizmu Bóg jest wyprowadzany z tajemnicy ludzkiej osoby, a nie na odwrót.

[2] Dyskursywną nazywamy wiedzę, która nie jest intuicyjna tylko, która może być wyłożona i uzasadnioną w postaci rozumowań złożonych z uporządkowanego logicznie szeregu sądów i szeregu pojęć definiowanych w sposób spełniający wymogi logiki. Dyskursywność stanowi powszechnie uznany postulat metodologiczny stawiany wiedzy, która pretenduje do naukowości.

[3] Przykładem może tu być następująca opinia L. Kołakowskiego: „Wszystkie terminy charakteryzujące swoiście sytuację ludzką, przejęte z potocznego słowniotwa, nabierają owej charakterystycznej dla egzystencjalizmu dwuznaczności i domagają się nieustającej walki ze swoimi asocjacjami tradycyjnymi: „zatroskanie" nie jest zatroskaniem, „lęk" nie jest lękiem, [...] wolność nie jest brakiem fizycznej determinacji, ale nie jest też poczuciem niezależności" (*Filozofia egzystencjalna*. Warszawa 1965, PWN, s. 18).

badane, wyjaśniane i zrozumiane za pomocą obiektywnych metod, przyczynowej analizy, za pomocą studiowania faktycznych działań jednostki i ich wyników obiektywnych, jej drogi życiowej w konkretnym społeczeństwie. Programowo postuluje więc, by nie ograniczać się do analizowania sprawozdań jednostki o jej wewnętrznych stanach (intencjach, zamiarach, poglądach itp.), lecz wniknąć w ich obiektywne przyczyny. Taka metoda otwiera drogę do zrozumienia osobowości jednostki głębiej niż ona sama ją odczuwa, przeżywa.

Zwolennicy naturalistyczno-biologicznych koncepcji istoty człowieka deklarują wprawdzie wierność naukowym metodom, rozumieją je jednak w sposób zawężony — jako zespół metod badania fizyko-chemicznych, fizjologicznych procesów w człowieku. Znajomość biegu tych procesów nie wystarcza do wyjaśnienia cech osobowości. Dlatego do ich analiz nieuchronnie wkradają się przystrojone w przyrodniczą terminologię pozanaukowe spekulacje.

Zwolennicy koncepcji nadnaturalistycznych i świecko-irracjonalistycznych programowo kwestionują dostępność osobowości dla naukowych metod badania. Pierwsi proklamują, iż „osoba ludzka" oraz jej więź z istotą boską są nie do pojęcia dla „naturalnego" rozumu ludzkiego, są tajemnicą z samej natury rzeczy. Rąbka tej tajemnicy uchylić może tylko zastosowanie pozanaukowych metod. W ten sposób zresztą do swoich teorii wprowadzają oni element hermetycznie zamykający je przed pretensjami krytyki naukowej. Drudzy uznają za metodę badania osobowości szeroko pojętą introspekcję, „wżywanie się" we „wnętrze uprzywilejowanego świata". Ta — radykalnie różna od naukowych — metoda pozwolić ma ponoć na „bezpośrednie chwytanie konkretu" z pominięciem badania prawidłowości obiektywnych i posługiwania się naukowymi abstrakcjami. Stosowanie abstrakcji, konieczne w odniesieniu do przyrody i społeczeństwa, jest — wołają — niedopuszczalne w stosunku do jednostki, bo uśmierca konkret.

*

Mimo swej fałszywości (a często wręcz mistycznego charakteru) wiele z krytycznie przez nas przedstawionych koncepcji osobowości znajduje liczne rzesze zwolenników. Niektóre z nich były i są czynnikiem zespalającym ruchy społeczne, odgrywają ważką rolę historyczną. Samo stwierdzenie, iż dają one rozwiązania fałszywe bądź

stawiają problemy opacznie, nie wystarczy ani dla zrozumienia tej sytuacji, ani dla podważenia ich społecznego kredytu. Przyczyną takiej sytuacji jest to, że owe koncepcje stawiają i rozwiązują w wyobraźni liczne problemy, które faktycznienurtują ludzi, a tym samym niosą w sobie, aczkolwiek w zmistyfikowanej postaci, rzeczywiście ludzkie treści. Skutecznego narzędzia ujawnienia tych rzeczywistych treści i naukowego rozwiązywania problemów dostarcza metoda marksistowska. Rozpatrzmy na trzech przykładach procedurę w tym celu stosowaną i wyniki, do których prowadzi.

Nie jest bynajmniej złudzeniem, że osobowość ludzi cechuje celowość działań, specyficzny stosunek do przyszłości, dokonywanie wyboru czynów, posiadanie odpowiedzialności. Nie są to jednak cechy ani biologiczne, ani też stawiające osobowość poza światem.

Twierdzenie, iż przyszłość określa aktualne czyny człowieka jest fantastyką z tej prostej racji, że przyszłości jeszcze nie ma, a to, czego nie ma, nie może przyczynowo oddziaływać na to, co istnieje. Jest natomiast niezaprzeczalnym faktem, iż człowiek wydzielając się z otoczenia w miarę historycznego rozwoju produkcyjnego działania społecznego, kieruje się w rosnącym wciąż zakresie nie tylko doraźnymi bodźcami otoczenia, lecz także przewidywaniem przyszłych wyników przedsiębranych czynów, idealnym obrazem przyszłości. To, co nazywamy celami, jest wybranym, uogólnionym elementem tego idealnego obrazu przyszłości. Celowość, nakierowanie na efekt uprzednio idealnie wyobrażony stanowi ważną osobliwość pracy ludzkiej[1]. Aktualnie posiadane przewidywanie przyszłości współokreśla zachowanie jednostki. Działalność jednostki jest tym bardziej celowa, im jej świadomość wierniej odzwierciedla rzeczywistość i jej prawidłowości. Odzwierciedlenie to, tak jak i potrzeby jednostki, nie płynie z zaświatów, ani nie jest wrodzone, lecz stanowi produkt materialnej historii rodzaju ludzkiego asymilowany, interioryzowany i rozwijany przez poszczególnych ludzi. Oto geneza celowości działań ludzkich, oto charakter specyficznej więzi człowieka z przyszłością — w pełni poznawalny, nie wymagający dla swego wyjaśnienia łamania wymogów logiki, odwoływania się do rzekomej „nierozwiązalności" bytu.

[1] Por. K. Marks: *Kapitał*. T. I. W: K. Marks, F. Engels: *Dzieła*. T. 23. Cyt. wyd., s. 205—206.

Człowiek niewątpliwie wybiera możliwości działań, a w miarę rozwoju społecznego sfera wyboru — generalnie biorąc — powiększa się, bowiem wzrost podziału pracy i różnorodności międzyludzkich kontaktów otwiera coraz większe bogactwo dróg życia dla jednostki możliwych. Wybór tych dróg-możliwości nie jest jednak bynajmniej arbitralny, niezdeterminowany. Z potęgowaniem się złożoności życia społecznego sprzężony jest proces narastania wiedzy o świecie i o samym sobie u jednostek, narastania samoświadomości osobowości, tj. m.in. świadomości własnych potrzeb, zdolności, charakteru itp. Wolny wybór działań w życiu społecznym to wybór określany przez adekwatną świadomość ich społecznych i osobistych skutków. Uzyskanie takiego wyboru nie jest czymś osobowości danym, lecz historycznym produktem działań mas ludzi i własnej drogi życia jednostki w określonym społeczeństwie.

Weźmy dla przykładu konkretną kwestię wyboru zawodu. W rozwiniętych przemysłowo krajach podział pracy doprowadził do ukształtowania się tysięcy zawodów. Otwiera to, abstrakcyjnie rzecz biorąc, bardzo urozmaicone możliwości wyboru przed jednostką. Ale czy jest to automatycznie wybór wolny? W kapitalistycznych społeczeństwach ogranicza go klasowe położenie jednostki wyznaczając, niezależnie od jej chęci i zdolności, wąski tylko krąg dróg możliwych. A w ramach tego wąskiego kręgu wolność wyboru ograniczona jest dodatkowo przypadkowością decyzji płynącą z niewielkiego zasobu możliwości korzystania z naukowej wiedzy o samym sobie, o swoich możliwościach, o swoich zdolnościach. Wolnym stawać się może ten wybór dopiero w socjalizmie, w miarę obalania przez świadome działanie rewolucyjne ludzi klasowych barier dostępności zawodów i zdobywania wiedzy ogólnej, a także barier ograniczających możliwość zmiany decyzji raz powziętej, gdy w praktyce okazała się ona chybiona[1].

Odpowiedzialność jednostek za swoje czyny nie jest fikcją, ale i nie jest czymś tajemniczym i „danym" osobowości człowieka. Jednostka nie jest niesiona tylko falą zewnętrznej determinacji w ramach społecznej całości, lecz, poczynając od pewnego etapu (którego początek może być różny dla różnych sfer życia), świadomie kształtuje swoją drogę życiową własnymi działaniami. Te czyny, których społecznych skutków jednostka jest świadoma bądź też których, na mocy społecznego doświadczenia, jest w stanie być świadoma, to czyny, za które odpowiedzialną czyni ją ludzkie otoczenie.

Dziecko nie może posiadać świadomości społecznych skutków wielu czynów i w tym zakresie uznane jest za nieodpowiedzialne. Za nieodpowiedzialnych uważamy także dorosłych ludzi patologicznie niezdolnych do uświadomienia sobie społecznych skutków własnych czynów. Odpowiedzialność przed samym sobą, czyli poczucie odpowiedzialności jest cechą osobowości pochodną w stosunku do odpowiedzialności egzekwowanej przez społeczne otoczenie, jest zinterioryzowanym zespołem wymogów stawianych jednostce w określonej historycznie strukturze współdziałań z innymi. Zakres i treść czynów, za które od jednostek wymaga społeczeństwo odpowiedzialności i jej poczucia, determinowane są więc przez historyczny stan społeczeństwa.

3. TEORETYCZNA PROBLEMATYKA CELÓW I SENSU ŻYCIA

Pytania o bardzo zbliżonej do siebie treści: jaki jest sens życia ludzkiego, po co człowiek żyje i czy w ogóle żyć warto, jaki jest naczelny, ostateczny cel działań życiowych, który nadaje im wartość, co jest dla człowieka wartością najwyższą, która scalać winna wszystkie jego poczynania — uchodzą za główne w filozofii człowieka.

Stwierdzenie faktu, że ludzie posiadają różnorodne wyobrażenia na temat sensu życia, podporządkowują swoje działania różnym celom, ujawnienie przyczyn tych zjawisk i prawidłowości nimi rządzących nie jest uważana za odpowiedź na powyższe pytania. Kto sądzi inaczej, spotyka się z zarzutem niezrozumienia intencji owych pytań i bywa podejrzany o usiłowanie uchylenia się od odpowiedzi na nie. Albowiem badanie tego rodzaju faktów i prawidłowości ma być zadaniem socjologów i psychologów. Natomiast filozofia człowieka czy etyka normatywna odnajdywać ma (w najlepszym razie posługując się jako wskazówkami wynikami badań historyków, socjologów i psychologów) cel życia i działania w ogóle, niezależny od wyobrażeń i poglądów jednostek czy zbiorowości ludzkich, cel i sens życia obiek-

[1] W dziedzinie oświaty m.in. bezpłatność szkolnictwa wszystkich szczebli, rozwój poradnictwa zawodowego opartego na naukowych podstawach itp. okazują się ważnymi instrumentami wolności wyboru w tym zakresie, kształtowania wolnej osobowości jednostek.

tywny, absolutny, dany istocie człowieka bądź też zawarty w niej niezależnie od tego, czy człowiek zdaje sobie z niego sprawę.

Jednakże historia lansowanych w toku wiekowych sporów filozoficznych tego rodzaju odpowiedzi na powyższe pytania oraz prób uzasadnienia tych odpowiedzi świadczy wymownie, że człowiek nie ma ani w sobie, ani poza sobą żadnych ostatecznych sensów, celów i wartości. W świetle danych nauki poglądy, iżby w człowieku tkwił nadany z zewnątrz bądź wrodzony jego biologicznej, psychologicznej, logicznej (rozumowi) czy społecznej naturze ustalony cel, są nie do utrzymania, podobnie jak poglądy, iżby przyroda urządzona była celowo, czy zawierała w sobie cel swoich przemian[1].

Bezzasadne jest doszukiwanie się istnienia absolutnego celu gwarantującego sensowność życia ludzi poza ludźmi, w zaświatach, w Bogu i zjednoczeniu z nim, w ideach-wartościach obiektywnie bytujących poza przyrodą. Przemawiają za tym nie tylko ogólne racje przeciw idealizmowi obiektywnemu. Nie trzeba wielkiej przenikliwości, by dostrzec dodatkowo, że takie heteronomiczne[2] cele ostateczne są wieloznaczne i ogólnikowe. Powiedzenie, że celem życia jest Bóg niewiele znaczy, skoro teologowie przypisują bogom najprzeróżniejsze i sprzeczne właściwości. Pisanie „Sprawiedliwości" czy „Dobra" dużą literą nie eliminuje tego, że rozmaite jest pojmowanie sprawiedliwości i dobra w różnych epokach i u różnych ludzi, a tylko zaciemnia mocno ich sens wprowadzając pozór jasności i jednoznaczności. Odmiany personalizmu zgodnie skandują, że godność osoby jest, z racji nadprzyrodzonej genezy, wartością najwyższą. Ale każda z tych odmian inną treść podkłada pod tę godność. Doktryny wyznające heteronomiczne cele życia w istocie podbudowują jedynie, za pomocą nadprzyrodzonej sankcji, określone ludzkie, społeczne dążenia, z których rzeczywistej genezy i charakteru ludzie nie są jeszcze w stanie zdać sobie sprawy, bądź których genezy i funkcji zrozumienie odstrychnęłoby masy od tych dążeń, zagrażając podstawom danej historycznie struktury społecznego życia.

Afirmacja absolutnego i autonomicznego zarazem, tj. tkwiącego

[1] Poglądy takie nazywane są teleologią (zewnętrzną lub wewnętrzną — odpowiednio); termin wywodzi się od greckiego słowa *telos* — cel.

[2] Heteronomiczne — podyktowane z zewnątrz, spoza człowieka i społeczeństwa (od greckich słów: *heteros* — inny, *nomos* — prawo) w przeciwieństwie do autonomicznych, tj. wywodzących się od siebie samego.

w jednostce bądź w zespole jednostek, ale nie wniesionego z zewnątrz celu i sensu życia, traktowana jest często jako istota humanizmu. Oznacza ona przecież opowiedzenie się przeciwko podporządkowaniu człowieka temu co pozaludzkie czy nieludzkie. Jest niewątpliwą zasługą tradycji myśli humanistycznej wysunięcie mnogości przekonujących argumentów, które demaskują chimeryczność wyobrażeń o istnieniu zewnętrznego, nadprzyrodzonego celu i sensu życia. Jednakże myśliciele zaliczani do tej tradycji w swoich pozytywnych rozwiązaniach dostarczają wyników nie mniej wątpliwych z teoretycznego punktu widzenia. Rozpatrzmy kilka typowych rozwiązań tu lansowanych.

„Najwyższą wartością dla człowieka jest człowiek". Pogląd ten odegrał historycznie wielką rolę w demaskowaniu obłudy i fikcyjności podporządkowywania życia heteronomicznym celom, afirmując poświęcenie życia ludzkim, ziemskim radościom, nierzadko propagując świadome uspołecznienie jednostki, występując przeciwko usprawiedliwianiu krzywdy i cierpień ludzi. Pod tym względem do dziś odgrywa on rolę istotną. Lecz jednocześnie pozytywna treść konkretna w nim zawarta jest nader wieloznaczna. Nie precyzuje on, czego szukać w ziemskim życiu, jaki człowiek jest ową najwyższą wartością. Ta wieloznaczność i ogólnikowość pozwala ogłaszać się dziś za rzecznika humanizmu nawet reakcyjnym doktrynom, które z imieniem człowieka na ustach usiłują za pomocą ziemskiej argumentacji usprawiedliwiać wyzysk, dyskryminację rasową i inne podłości. Przekonanie, że takie doktryny nadużywają szczytnych haseł, a faktycznie sprzeniewierzają się im, nie wiele nam pomoże, póki nie porzucimy owej ogólnikowości i nie sprecyzujemy, o jakiego człowieka chodzi. A nie będzie to wówczas „człowiek w ogóle", bowiem taki w ogóle nie istnieje.

Podobnie brzmienne wieloznacznością jest zawołanie humanizmu: „Życie jest celem samym w sobie" bądź „Ostatecznym sensem życia jest życie samo". O jakie życie chodzi? O biologiczną egzystencję jednostki czy gatunku, o obronę za wszelką cenę własnego biologicznego istnienia czy też o poświęcenie go dla życia narodu lub ludzkości? O podporządkowywanie przedłużenia osobniczej egzystencji biologicznej życiu „po ludzku" — choćby nawet krócej? Czy jedzenie i spanie jest celem życia, czy też uprawianie nauki i sztuki? — przecież to wszystko przejawy życia! A może chodzi o to, że celem życia ma

być biologiczne istnienie dopasowane do ram danej struktury społecznych współzależności? Trudno akceptować i taką interpretację. Pociągałaby ona za sobą potępienie wszelkich dążeń do zmiany owej struktury jako dążeń kolidujących z sensem życia. Może więc sensem tym jest istnienie w przyszłej, różnej od obecnej strukturze? Ale jakiej, przez kogo wyobrażonej i wyznaczonej? Może wreszcie sens życia stanowi racjonalne reprodukowanie życia społecznego? Ale na czym polegać ma ta racjonalność?

Ta sama wieloznaczność ciąży na twierdzeniu: „Ostatecznym celem i sensem życia jest samorealizacja istoty ludzkiej", nawet jeśli „istota ludzka" jest świecko traktowana. Wskazywaliśmy już, że nie istnieje żadna niezmienna istota ludzka tkwiąca w każdej jednostce. Twierdzenie takie stanowi więc bądź ogólną aprobatę wszelkich dążeń ludzkich (gdy rozumieć je w ten sposób, że powołaniem każdej jednostki jest realizować potrzeby, zdolności, zainteresowania i ideały, które posiada), bądź głosi, że życie sensowne to takie, które realizuje ideał człowieka, idealną osobowość, nie eksponując jawnie tego ideału.

Łatwo wreszcie wymienić i tak ogólnikowe cele ostateczne, iż podpisze się pod nimi każdy niemal zwolennik zarówno zewnętrznych, jak również wewnętrznych sensów. Na przykład: „Celem życia jest osiągnięcie szczęścia". Ale to przecież żadna odpowiedź! O jakie szczęście chodzi? Na czym ono polega? Na Ziemi czy w zaświatach? Na dobrobycie czy samozaparciu? Czy chodzi o szczęście osobiste, czy o szczęście ludzkości? Czy są one przeciwstawne, czy tożsame?

Wiele współczesnych szkół filozoficznych dostrzega i akcentuje spekulatywność wszelkich rozważań o absolutnym celu i sensie życia. Neopozytywiści doszli do wniosku, iż samo postawienie takiego problemu jest bezsensowne (a co za tym idzie — wszelkie nań odpowiedzi), a refleksję nad nim należy świadomie usunąć poza naukę. Refleksja taka tworzyć może, co najwyżej, chronicznie skazaną na arbitralność i nierozstrzygalność część filozofowania. Uprawnione jest oczywiście i pożądane badanie jako psychosocjologicznego zjawiska sensów i naczelnych celów życia stawianych sobie przez ludzi. Uczony jednak — ich zdaniem — nie może angażować nauki po stronie tych czy innych celów, nauka musi pozostać wobec nich neutralna. Egzystencjaliści, przeprowadziwszy wnikliwą i trafną krytykę teleologii w odniesieniu do człowieka, dochodzą do wniosku, iż jej klęska świadczyć ma o tym, iż nie istnieje żadne kryterium obiektywne, jakie cele

uznać za właściwe i godne człowieka. Człowiek jednak zmuszony jest, każdy, ich zdaniem, w samotności, do wybierania sobie celu naczelnego bez żadnych kryteriów. Ogłaszają więc, że jedyną odpowiedzią rzeczową na pytanie o sens życia może być: życie jest bezsensowne albo sensem życia jest bezsensowne zmaganie się z losem. Należy z honorem kroczyć wobec bezsensownego świata prowadząc działalność dla działalności, walkę dla walki.

Filozofia marksistowska na długo przed neopozytywistami dostrzegała spekulatywność poszukiwań absolutnych sensów i celów życia, na długo przed egzystencjalistami odkryła, iż człowiek sam stwarza sens swojego życia i nadaje mu wartość. Ale wyciąga stąd inne wnioski niż pozytywiści i egzystencjaliści.

Po pierwsze — jednostka, stwarzająca sens swojego życia, nie czyni tego arbitralnie, lecz poprzez działalność w społeczeństwie determinującą, jakie sensy i wartości uczyni ona własnymi i jaki indywidualny odcień im nada. Osobowość (a wyobrażenia o sensie życia są istotnym składnikiem jej struktury) nie kształtuje się w kosmicznej pustce, lecz w rodzinie, klasie, narodzie. Jeśli jednostka przeżywa własny sens istnienia jako przeciwstawny sensom „wmawianym" jej przez społeczeństwo (czy też rano tak go przeżywa, a wieczorem te przeciwstawne sensy sama innym „narzuca"), mamy do czynienia nie z konfliktem arbitralnych wyborów, lecz z konfliktem społecznie wyrosłych i uznawanych wartości. U jego podstaw tkwią sprzeczności społecznych działań ludzi. Warunkiem oswobodzenia osobowości jednostki od takiego rozdarcia staje się uświadomienie przez nią rzeczywistych źródeł konfliktu oraz wspólne z innymi działanie zmierzające skutecznie do przezwyciężenia tych sprzeczności.

Po drugie — skoro tylko nauka ujawnia rzeczywiste źródła owych konfliktów, choćby chciała uchodzić za neutralną wobec tych konfliktów, nie jest taką już przez sam fakt ujawnienia i uświadomienia ludziom tych źródeł. Wówczas natomiast, gdy nauka dodatkowo jest świadoma swojej społecznej roli, staje się wręcz zaangażowana w konflikty. Zadanie nauki polega na badaniu prawidłowości szerzenia się w masach i nabywania przez jednostki określonych wyobrażeń o sensie życia, którymi one kierują się, poznawaniu roli, jaką pełnią społecznie rozpowszechnione cele w działalności życiowej, na ujawnianiu rzeczywistego znaczenia kryjącego się za celami proklamowanymi jako ostateczne w wyobraźni filozofów i moralistów. Na tej drodze na-

uka dopomagać może ludziom w rozwiązywaniu realnych sprzeczności działań ukrytych za tymi pytaniami i odpowiedziami oraz włączać się w uświadomienie ludziom celów i sensów życia, znaczenia i konsekwencji ich wyboru.

Wypowiadane bywają obawy, że aprobatą tezy: człowiek sam nadaje i stwarza swoim działaniem sens i wartość życia, prowadzi do nihilizmu i subiektywizmu. Obawy takie są bezpodstawne, skoro człowiek nie czyni tego dowolnie. Ujawnienie, że tzw. absolutne cele życia są jedynie wytworem wyobraźni filozofów, nie jest w stanie odebrać ludziom celów, które sobie stawiają i stawiać będą, niezależnie od tego, jak je filozofowie skomentują. Pozwala natomiast na ich świadomy wybór.

Jeśli na przykład nauka ujawni, że uzasadnienie potępienia niewierności małżeńskiej za pomocą powołania się na grzech wobec bóstwa nie ma żadnych racjonalnych podstaw, jeśli obali jako pozbawione rzeczowych przesłanek próby biologicznego uzasadnienia wierności, bynajmniej nie wyniknie z tego, iż prawdziwe jest twierdzenie, że wierność małżeńska stanowi arbitralny wymysł, a tym bardziej nie uzasadni to proklamowania „wolnej miłości" i pogardy dla trwałości rodziny. Przeciwnie, nauka jest w stanie dowieść, że na przykład w społecznych stosunkach panujących aktualnie w krajach socjalistycznych potępienie zdrady małżeńskiej, troska o trwałość rodziny i o ugruntowanie uczuć rodzinnej solidarności wyrastać będą i stawać się częścią osobowości milionów ludzi niezależnie od tego, jaka będzie temu towarzyszyć motywacja — religijna czy świecka, złudna czy też skojarzona z merytorycznie trafną orientacją na temat społecznego mechanizmu tych zjawisk.

Póki rodzina pełnić będzie konieczną funkcję społeczną w zakresie wychowania i konsumpcji, póki istnieć będzie rozbudowana instytucja osobistej własności rodzinnej (wraz z dziedziczeniem), uznanie bądź odrzucenie tych wartości nie może być arbitralnym czynem jednostki. Odrzucenie ich rodzić bowiem będzie z reguły rozdarcie osobowości, konflikty zewnętrzne i wewnętrzne, niezależnie od jej pragnień. Uświadomienie sobie społeczno-historycznej genezy i funkcji takich wartości jak wierność małżeńska i trwałość rodziny, pozbawi je wprawdzie absolutnego charakteru, ale bynajmniej nie spowoduje ich lekceważenia. Pozwoli natomiast konkretnie podchodzić do przejawów ich naruszania, uniknąć absolutnego potępienia wszelkich przejawów

małżeńskiej niewierności, podejść do nich „po ludzku", w imię szczęścia jednostek. Świadomość społecznego charakteru tych wartości dostarcza klucza dla zrozumienia występujących „buntów" przeciw ich „narzucaniu" i dla prowadzenia skutecznej terapii, by nie były one narzucane, lecz stawały się powszechnie wolnym czynem jednostki.

Poglądy na sens i wartości życia rozpowszechnione w klasowym społeczeństwie, tj. interioryzowane, uznawane za własne przez wielkie grupy ludzi określonej epoki, mają klasowy charakter. Wyrastają one ze struktury materialnych współdziałań ludzi w danej epoce, a panujące w niej poglądy służą jednocześnie utrwalaniu, zachowaniu i umocnieniu tych struktur, jako wewnętrzna motywacja działań jednostek niezbędna dla prawidłowego funkcjonowania danego społeczeństwa i jako wewnętrzna przeszkoda podejmowania działań dla tego funkcjonowania szkodliwych.

Lecz w strukturach współdziałań rozwijają się konflikty, a stąd wyłaniają się także konflikty wyobrażeń o sensie (i bezsensie) życia wyznawanych przez wielkie grupy ludzi i integrujących ich społeczną aktywność. Typowe wewnętrzne rozterki jednostek stanowią przejaw tych konfliktów, przeniesionych na inną płaszczyznę. Klasowy charakter wyobrażeń o sensie i wartościach życia nie oznacza, iżby były one czymś narzuconym z zewnątrz w gotowej postaci jednostkom — choć spotykamy takie trywialne interpretacje stanowiska marksistowskiej filozofii. To własne, wytworzone przez jednostkę na jej drodze życia wyobrażenia mają klasowy charakter niezależnie od tego czy uświadamia ona to sobie, i czy zdaje sobie sprawę, że klasowy charakter mają wartości przeciwstawne wyznawane przez innych ludzi. Klasowe wyobrażenia bowiem nie istnieją w ogóle poza jednostkami.

4. JEDNOSTKA A SPOŁECZEŃSTWO. ALIENACJA

Stosunek jednostki i społeczeństwa bywa często przedstawiany jako chronicznie i nieuleczalnie antagonistyczny. Spór ideologów toczący się od wieków o to, czy stanąć po stronie jednostki czy p stronie społeczeństwa, o to, która strona jest wyższą wartością, miałby stanowić intelektualny odpowiednik tego stosunku. Świadome bądź nieświadome założenie, że między jednostką a społeczeństwem

panuje absolutny konflikt, skazuje na beznadziejność próby rozstrzygnięcia tego sporu. Odpowiedź, że jednostka jest wartością wyższą niż społeczeństwo zdaje się nieuchronnie prowadzić do apoteozowania egoizmu i szerzenia amoralizmu. Odpowiedź przeciwna zdaje się natomiast prowadzić do pogardzania jednostką. Jej przeciwnicy głoszą, iż utwierdza totalitaryzm przeciw demokracji, stanowi zamach na prawa osoby, apoteozę stadności itp. Są oczywiście liczne próby uniknięcia tych konsekwencji. Oto na przykład neotomiści występują jako gorący rzecznicy praw jednostki-osoby przed roszczeniami w stosunku do niej molocha-społeczeństwa. Podporządkowują jednak osobę celom nadprzyrodzonym. Analiza socjologiczno-historyczna odsłania wszakże, iż te nadprzyrodzone cele są w istocie zmistyfikowanym wyrazem określonych wymogów historycznego, klasowego społeczeństwa. Jeśli te wymogi (i o ile) okażą się egoistyczne czy amoralne, to uprawniony będzie rzeczowo zarzut amoralizmu w odniesieniu do doktryny, która opatruje je nadprzyrodzoną sankcją.

Radykalne przeciwstawienie wartości jednostki i wartości społeczeństwa, o silnej nieraz emocjonalnej wymowie, pozbawione jest jednak faktycznych podstaw i z reguły złączone z poważnymi niedostatkami logicznej natury. Społeczeństwo nie jest przecież niczym innym, jak tylko zbiorem jednostek o określonej dynamicznej strukturze współdziałań. Osobowość każdej jednostki ma społeczny charakter. W tym stanie rzeczy wszelki konflikt jednostki i społeczeństwa jest konfliktem jednostek i konfliktem społecznym. Proklamacja: społeczeństwo jest wartością wyższą od jednostki zawsze w sposób niejawny zawiera twierdzenie, że wartości wyznawane przez jednych ludzi są lepsze, godniejsze od wyznawanych przez innych. Twierdzenie, że jednostka jest cenniejsza niż społeczeństwo sprowadza się do ogłoszenia, że wartości przez nią cenione są lepsze od cenionych przez innych ludzi[1].

W tym stanie rzeczy zadanie nauki sprowadza się w istocie do wykrycia, jakie to wartości cenione przez ludzi określonej epoki przybierają w społecznej wyobraźni mylącą postać konfliktu pomiędzy jednostką a społeczeństwem oraz jakie są tego przyczyny.

[1] Zachodnioniemiecki podręcznik *Politik im 20. Jahrhundert* czyni marksistom zarzut, że poświęcają „wolną osobowość" jednostki walce ze społecznym wyzyskiem mas (cyt. wyd., s. 56). Jawnie więc nakazuje cenić wyżej wartości uwarunkowane wyzyskiem od wyzwolenia jednostek od wyzysku.

Konflikt jednostki z innymi jednostkami (czyli ze społeczeństwem) jest o tyle wieczny i absolutny, o ile wszelkie współdziałanie jednostek zawsze stanowi jedność i walkę przeciwieństw. Ale współdziałanie zawsze jest także współpracą jednostek, rodzi więc nie tylko poczucie odrębności, lecz również potrzebę innych ludzi jako warunku własnego życia i przejawiania się własnego życia właśnie w kontaktach z innymi. W tym stanie rzeczy, chociaż trudno sensownie podać w wątpliwość twierdzenie, że jednostka odruchowo broni własnego życia (a we wszelkich stosunkach społecznych zdarza się, iż taka instynktowna obrona przeciwstawia ją innym jednostkom), pozbawione rzetelnych racji logicznych są wszelkie usiłowania uzasadnienia na mocy tej ogólnikowej przesłanki tezy: własne życie jest wartością najwyższą i przeciwstawną wartości życia kolektywu jednostek. Fakt, że jednostki traktują swoje i innych życie jako wartość, mało ma wspólnego z biologicznym instynktem zachowania życia. Cenić poczynamy ludzkie życie nie z powodu biologicznie wrodzonej zdolności wczucia się w psychikę innych i porównania własnych przeżyć z przeżyciami innych, lecz w wyniku społecznego współdziałania. Jednostka staje się wytworem kolektywnej pracy wielu innych jednostek, jej życie jako uformowane społecznie jest warunkiem istnienia i funkcjonowania społeczeństwa. Jeśli zaś powoływać się tylko na biologiczne instynkty, to istnieją nie mniej potężne od instynktu zachowania osobniczego życia instynkty zachowania gatunku. Jednakże wnioskowanie w oparciu o tę przesłankę, iżby gatunek – ludzkość był wartością najwyższą, a jednostka — wartością znikomą, którą należy bezwzględnie poświęcać kontynuacji życia ludzkości jako takiej, znów jest logicznie nieuprawnione.

Jeśli założymy, nawet nie uświadamiając sobie tego, absolutny konflikt jednostki i społeczeństwa, popełnimy poważny błąd metodologiczny, zamykający nam drogę do uzyskania adekwatnej wiedzy tak o jednostce jak i społeczeństwie. Marks, posługując się jeszcze naturalistyczną terminologią Feuerbacha, ale faktycznie już przeciwstawiając się jego „antropologicznej" metodzie, pisał w *Rękopisach ekonomiczno-filozoficznych z 1844 r.*: „[...] należy unikać [...] przeciwstawiania „społeczeństwa" jako abstrakcji jednostce. Jednostka *jest istotą społeczną*. Dlatego przejawy jej życia — choćby nie miały bezpośrednio postaci *społecznej* (a takimi są czynności podejmowane w samotności oraz wartości osobiście cenione — J. Ł.), postaci

przejawów życia wespół z innymi — są przejawami i potwierdzeniem *życia społecznego*. Życie indywidualne i gatunkowe człowieka nie są czymś *różnym*, choć sposób życia indywidualnego jest siłą rzeczy bądź bardziej *szczególnym*, bądź bardziej *ogólnym* przejawem życia gatunkowego, czy też życie gatunkowe jest bądź bardziej *szczególnym*, bądź *ogólnym* życiem indywidualnym"[1].

Nie znaczy to, iżby badanie stosunku jednostki do społeczeństwa pozbawione było doniosłości teoretycznej. Jeśli uniknąć chcemy bezpłodnej spekulacji na ten temat, jedną trafną metodą jest studiowanie konkretnego rozwoju osobowości jednostek (wraz z jego sprzecznościami) w życiu społecznym oraz konfliktów społecznych jako sprzeczności zbiorowego życia jednostek.

Rozpatrzmy krytycznie, biorąc pod uwagę tę dyrektywę, dwa przykłady konkretnych sytuacji ludzkich i dwa przykłady uogólnień teoretycznych, które rzekomo świadczą o absolutnym konflikcie jednostki i społeczeństwa.

Sytuacja 1: Ktoś z narażeniem własnego życia rzuca się na pomoc tonącemu. Oto konflikt niezłomny: społeczeństwo tego żąda, jednostka wzbrania się. Lecz takie wyjaśnienie jest symplifikacją. Prawdą jest, że uchylenie się od niesienia pomocy stawia często jednostkę pod pręgierz potępienia przez ludzkie otoczenie. Prawdą jest także, iż w tym czy innym momencie ratowniczego działania (lub przed jego podjęciem) u wielu jednostek pojawia się lęk przed niebezpieczeństwem utraty własnego życia. Lecz u tysięcy ludzi nad lękiem tym zdecydowanie dominuje poczucie obowiązku tkwiące w ich osobowości, nie mniej własne, osobiste niż ewentualny lęk. Geneza tego obowiązku jest społeczna, lecz w poważnej mierze społeczne jest pojawienie się czy, co najmniej, nasilenie tego lęku. Czemu bywają jednostki, które nie ruszą na pomoc paraliżowane nie tylko obawą o własne życie, lecz nawet obawą o nabawienie się kataru? Dlaczego w pewnych okresach historycznych i w pewnych środowiskach takich jednostek pojawia się wiele? Czemu ich potępienie to jest gwałtowne, to słabnie?

Sytuacja 2: Jednostka własne wygody, zdrowie, życie poświęca ojczyźnie. I tutaj pojawiają się, zwłaszcza gdy życie jest stawką, momenty paraliżującej obawy. Bywają też jednostki, dla których nie tylko ojczyzna, naród, ludzkość, lecz nawet własne dziecko, rodzice,

[1] K. Marks, F. Engels: *Dzieła*. T. 1. Warszawa 1960, s. 580.

przyjaciele stają się „obcy". Przeżywają one wymogi uczynienia czegokolwiek dla innych jako narzucone im przez społeczeństwo. Jednocześnie obserwujemy tysiące ofiarnych czynów jednostek podejmowanych w imię ojczyzny, przykłady masowego bohaterstwa.

Widoczne jest, że dla zrozumienia wszelkich zjawisk tego rodzaju oraz częstości ich występowania na nic się nie zda spekulowanie wieczną rzekomo sprzecznością pomiędzy jednostką i społeczeństwem. Trzeba konkretnego badania dróg życia poszczególnych jednostek na tle typowych międzyludzkich więzów epoki i wykrycia, czemu określone współdziałania rodzą takie lub inne postawy.

A teraz przykłady teoretycznych uogólnień. Zwolennicy rozpowszechnionego w burżuazyjnej filozofii kierunku etyki zwanego utylitaryzmem często w sposób następujący formułują podstawową tezę swojego systemu: dla jednostki inni ludzie są złem koniecznym; musi ona, ponieważ żyje w społeczeństwie, ponosić koszty kontaktów z innymi czy tego pragnie czy nie. Próbowano uzasadnić tę tezę przez odwołanie się do wrodzonych ponoć właściwości psychiki jednostki. U współczesnych burżuazyjnych socjologów natykamy się na twierdzenie, że w tzw. społeczeństwie przemysłowym zagęszczenie styków pomiędzy ludźmi staje się nie do zniesienia dla większości jednostek, pozbawia je „naturalnej", nieodzownej dla zdrowia psychicznego samotności, jest przyczyną masowego występowania zwichnięć osobowości (przejawiających się m.in. w rozpowszechnieniu chorób umysłowych)[1].

Twierdzenie to występuje, zależnie od okoliczności, to jako wniosek z owej utylitarystycznej tezy, to jako rzekomo empiryczne jej potwierdzenie. Tymczasem we wszystkich epokach inni ludzie są w nie mniejszym stopniu warunkiem szczęścia jednostki jak i sprawcami jej zmartwień. Ludzka radość jest radością działania w kolektywie, w narodzie, wśród innych. Radość w samotności, jeśli nie jest od tamtej pochodna, jest raczej patologicznym zjawiskiem. Jeśli w „społeczeństwie przemysłowym" występują rzeczywiście masowo owe negatywnie oceniane zjawiska, samo zagęszczenie kontaktów nic tu nie wyjaśnia. Rodzi ono przecież nie tylko nowe troski, ale i nowe

[1] Równolegle spotkać można socjologów, którzy twierdzą coś wręcz przeciwnego: to właśnie zagęszczenie kontaktów i ich anonimowość powodują nadmierną samotność jednostki, ponieważ tkwi ona nieustannie wśród obojętnego tłumu.

radości. Tylko konkretna analiza jakości tych kontaktów, porzucająca punkt widzenia absolutnego konfliktu jednostki z abstrakcyjnym społeczeństwem różniącym się w czasie tylko „gęstością" styków, pozwala na rzeczywiste, naukowe zgłębienie tych zjawisk.

Inna odmiana teorii absolutyzującej konflikt jednostki i społeczeństwa przedstawia ten konflikt w postaci chronicznego antagonizmu między „codziennością" (życiem prywatnym) a „historią" (życiem publicznym, społecznym). Przez „codzienność" rozumie się tutaj ogół tych przejawów życia jednostki, które dokonują się w samotności bądź w małym zespole rodziny, przyjaciół lub współtowarzyszy pracy i które mają dla niej przejrzysty sens. Przejawy życia w „społeczeństwie masowym" mają być od „codzienności" całkowicie różne co do charakteru. Ale po pierwsze, historia stanowi przecież nic innego jak globalny wynik działań jednostek w „codzienności". Po drugie, wprawdzie te globalne wyniki występują często wobec jednostek jako zaskakujące, niezamierzone (a idee społeczne, wywodzące się z nich, wydawać się mogą czymś narzuconym), nie stanowi to jakiejś reguły absolutnej. Wystarczy odwołać się do przykładów patriotycznych czy rewolucyjnych zrywów mas ludzi, podczas których historyczna twórczość zlewa się z codziennością. W każdym więc razie konflikty wyobrażone jako konflikty życia prywatnego i publicznego tkwią już w działaniach samej jednostki, w jej codzienności, a nie stanowią tylko przeciwstawności jej „wnętrza" i otoczenia.

Jeśli pominiemy ahistoryczne spekulacje, konkretne podejście pozwoli nam ujawnić co najmniej dwie wyraźnie odrębne strony stosunku jednostki do społeczeństwa.

Po pierwsze — na drodze kształtowania się osobowości jednostki od chwili narodzin do okresu wejścia w samodzielne życie w społeczeństwie, występują pomiędzy nią a społeczeństwem prawidłowo powtarzające się w pewnych istotnych przejawach we wszystkich epokach sprzeczności określonego typu, które można by nazwać sprzecznościami socjalizacji. We wszystkich epokach noworodek jest biologicznie taki sam, nie ma jeszcze osobowości, a fazy procesu jej nabywania, w każdym razie początkowe, są podobne w różnych czasach. Od „egocentryzmu pierwotnego" (termin może nie najlepszy wprowadzony przez Piageta) dziecko przechodzi przez proces socjalizacji, tożsamy z procesem dyferencjacji i kształtowania

osobowości. Sprzeczności tego procesu są wieczne w sensie chronicznej powtarzalności, nie wieczne o tyle, o ile rozwiązuje, likwiduje je proces wychowania kolejnych dorastających pokoleń. Wiedza o mechanizmach tych sprzeczności umożliwia planowe ich przezwyciężanie, skracanie czasu ich rozwiązywania.

Na pewnym etapie komplikacji życia społecznego zdobycie tej wiedzy i stosowanie jej staje się jednym z koniecznych warunków funkcjonowania tego życia. Bez tego bowiem czas adaptacji jednostek do czynnej działalności w złożonych strukturach wydłużałby się nadmiernie, zagrażając możliwości reprodukcji tych struktur. Naiwne jest bowiem przekonanie, że wraz z rozwiązaniem konfliktów cechujących życie dojrzałych jednostek powstanie żywiołowo doskonały proces wychowania młodego pokolenia. Nie ma takiego automatyzmu. Dlatego tak ważna jest znajomość ogólnych prawidłowości procesu socjalizacji jednostki. Wiedza o fazach konfliktu jednostki i społeczeństwa w procesie wychowania, o mechanizmach jego przezwyciężania, prawidłowościach formowania się różnorodnych osobowości, wiedza pozwalająca na celowe, indywidualne podejście do poszczególnych jednostek w procesie wychowawczym jest niezwykle istotna dla społeczeństwa socjalistycznego i będzie — dla społeczeństwa komunistycznego[1].

Po drugie — istnieją konkretne społeczno-historyczne postacie konfliktu każdej dojrzałej jednostki w społeczeństwie z działaniami i dążeniami innych jednostek, z którymi wchodzi ona w styczność (czyli ze społeczeństwem), występujące i odradzające się nieustannie w określonych strukturach życia zbiorowego niezależnie od wychowania, a nawet wbrew wysiłkom wychowania. W naszej epoce masowo, acz z różnym nasileniem w poszczególnych społeczeństwach, występuje sprzeczność pomiędzy prywatnym, osobistym interesem, potrzebą czy dążeniem jednostki a społecznymi potrzebami i dążeniami. Sprzeczność ta wy-

[1] Istnieje fantastyczna teoria „walki pokoleń", która doszukuje się w konfliktach socjalizacji młodego pokolenia podstawy rozwoju społecznego w ogóle. Nasze uwagi nie mają nic wspólnego z tą teorią. Jeśli proces wychowania nazwać „walką pokoleń", to widoczne jest, że w walce tej młodzi periodycznie przegrywają, bowiem dorośleją; nie wnosi ona istotnych zmian w rozstrzygającą o charakterze życia społecznego strukturę materialnych działań społeczności dorosłych.

stępuje zarówno wewnątrz osobowości (jako konflikt motywów jej działań), jak i w stosunkach z innymi ludźmi, stanowiąc ważną obiektywną i subiektywną siłę napędową poczynań. Pojawienie się tej sprzeczności warunkuje swoista struktura współdziałań cechująca gospodarkę towarowo-pieniężną, która w ustroju kapitalistycznym niepodzielnie panuje. Życie jednostki w tej strukturze staje się zależne od wytworzenia towarów na nieznany rynek, na którym następuje uznanie społecznego charakteru pracy jednostki przez innych (a towarem staje się także sama działalność wytwórcza jednostki, jej siła robocza oraz działalność intelektualna — nauczanie, leczenie itp.). Struktura własnych współdziałań jednostek występuje w tej sytuacji wobec nich jako żywioł i przeciwstawia je sobie wzajemnie. Na skutek tego więzi społeczne w owej strukturze, które są przecież wytworem własnych czynów jednostek, każda z nich odczuwa jako zewnętrzne i obce.

Marks był już w 1846 roku w *Ideologii niemieckiej* wykazał, że burżuazyjne teorie ogłaszające przeciwstawność prywatnego i ogólnego interesu za wieczną właściwość „natury ludzkiej", stanowią jedynie odbicie w społecznej świadomości historycznego panowania stosunków towarowo-pieniężnych jako określających ogół międzyludzkich kontaktów, panowania, które bynajmniej nie jest wieczne ani też nie wypływa z „natury". Nie jest to konflikt cechujący ludzi wszelkich epok. Bezspornie dowodzą tego badania społeczeństw pierwotnych. Liczni socjologowie i etnologowie, często najdalsi od marksizmu, zgodnie stwierdzają, że w tych społeczeństwach nie ma on miejsca. W szczególności praca człowieka wykonywana w ramach tych społeczeństw ma charakter autoteliczny, tzn. nie jest odczuwana jako środek do życia, lecz jako potrzeba życiowa twórczego przejawiania własnej osobowości. Jednak brak przeciwieństwa interesu prywatnego i ogólnego osiągany w tych społeczeństwach definitywnie w toku stosunkowo krótkiego procesu wychowania, jest zespolony z niewielką samoświadomością, z ubóstwem i standaryzacją osobowości. Czy jednak owa przeciwstawność nie stanowi nieodwracalnego wyniku zróżnicowania czynności jednostek, „grzechu pierworodnego" podziału pracy w społeczeństwie? Czy możliwa jest jej likwidacja przy zachowaniu bogactwa i różnorodności osobowości ludzi? Zanim spróbujemy odpowiedzieć na te pytania, celowe będzie zapoznanie się z filozoficzną problematyką tzw. alienacji.

W dosłownym przekładzie „alienacja" oznacza tyle, co „wyobcowanie" (od łac. *alienus* — obcy).

W rozdziale poświęconym dziejom powstania filozofii marksistowskiej wspominaliśmy o istotnej roli, jaką odgrywała kwestia alienacji w toku przezwyciężania przez Marksa i Engelsa poglądów Hegla. Teraz miejsce na dokładniejsze zapoznanie się z tą kategorią i jej znaczeniem.

Liczne nurty współczesnej antropologii filozoficznej (zwłaszcza egzystencjalistyczne) czynią z alienacji podstawową kategorię swojej koncepcji człowieka. Alienacja stanowić ma nieredukowalną właściwość wszelkiego działania jednostki. Pobudką wszelkiego działania ma być to, że jednostka stara się narzucić środowisku swoją indywidualność, przystosować je do swoich potrzeb, do swojego poczucia obowiązku itp., a jednocześnie nie jest nigdy w stanie doprowadzić tego do końca, napotyka zawsze „opór" społeczeństwa i przyrody, świata wytworzonego przez jej i innych działania uprzednie, których cofnąć już nie można. Na tym polegać ma stan alienacji. Jest on sprzężony z nieustannym poczuciem jednostki, że świat obcy jest jej czywym pragnieniom. Alienacja popychać ma ją do czynu bądź czyny paraliżować. Występuje ona jako uniwersalny motor, przyczyna czy zasada wszelkiego działania: produkcyjnego, politycznego, artystycznego, poznawczego, naukowego itp.

Za takim ujęciem kategorii alienacji kryje się wiele racjonalnych momentów. W jego treści zawiera się uchwycenie pewnego wspólnego wszelkim działaniom ludzkim rysu, zwłaszcza wyraźnego w działaniach świadomych, związanych z osobowością. Działanie produkcyjne polega na przerabianiu materii przyrody stosownie do odczuwanych potrzeb i dochodzi do skutku dlatego, że materia zastana ich nie zaspokaja i w tym sensie jest przez jednostkę odczuwana jako niepanowana przez nią i jej obca. Poznanie prawidłowości świata i ich obiektywnego charakteru dochodzi do skutku wówczas, gdy jednostka natyka się na fakty nieplastyczności świata, przekonywa się, że nie jest w stanie dowolnie kształtować zachodzących w nim procesów.

Dziecku wydaje się, że księżyc jest w zasięgu jego ręki. Gdy stwierdza, że tak nie jest, że więc jest mu on „obcy" — wysiłek przezwyciężania tej obcości jest zasadą adekwatnego poznawania świata oraz opanowania go rzeczywiście, a nie tylko w wyobraźni. Wszelki

proces dostosowywania się jednostki do świata (w tym proces socjalizacji — dostosowywania do społecznego otoczenia) jest wynikiem natknięcia się na opór świata, uświadomienie sobie jego „obcości" i działań pod wpływem tego podjętych.

Proces poznania, jeżeli ująć go jako nieustanne eliminowanie tego, co w poznawaniu subiektywne i względne, a brane za absolutne, jako wyzwalanie się jednostki od niedoskonałych teorii i mitów wpojonych jej i przez nią samą tworzonych, rozpatrywać można jako przezwyciężanie alienacji poprzez wytwarzanie alienacji nowych. Wszelka krytyczna postawa jednostki wobec złudzeń epoki jej narzuconych (religijnych, estetycznych, naukowych) — to nieskończony bunt przeciw alienacji. Proces stawania się osobowością może być przedstawiony jako proces odróżniania się od świata i wydzielania z niego, a więc narzucania siebie — światu w miarę narastania odrębności od niego, czyli potęgowania alienacji. Konflikty jednostki w kapitalizmie: bezrobocie, bankructwo itp. stawiają ją w obliczu świata obcego i odczuwanego jako obcy.

Czy jednak wspólny rys działań ujęty przez kategorię alienacji tak uniwersalnie traktowaną jest istotny, decydujący? Jeśli nawet jest to rys istotny, czy alienacja jest terminem wiernie oddającym jego treść? Z czterech, co najmniej, względów rodzą się tutaj wątpliwości:

Po pierwsze — alienacja w tym ujęciu stała się formułą dla zjawisk niesłychanie różnorodnych: dla wszelkiego napięcia psychicznego obok napięcia politycznego, dla bólu zęba, sięgania ręką do księżyca, niepowodzenia w miłości, stłuczenia kolana, przymusu płacenia podatków, chwilowego złego samopoczucia i nieuleczalnej choroby, niepowodzenia w pracy, trudności w nauce, bezrobocia, źle dokonanego wyboru zawodu, kapitalistycznego wyzysku, dyskryminacji rasowej, sprzeczki małżonków o przypalone mleko, rozpadu pożycia małżeńskiego, śmierci, wojny, braku zapałek w sklepie itp., itd.

Po drugie — na plan pierwszy charakterystyki wszelkiego działania wysunięty zostaje moment destrukcyjny wobec osobowości; wraz z uznaniem alienacji za motor działania akcentujemy trwałą i uniwersalną bezsilność jednostki wobec obcego świata, nad którym nie może zapanować i uznać go za własny — cokolwiek czyni. Niepostrzeżenie fraszką, wielkością nieistotną dla zrozumienia czynów człowieka stały się fakty opanowania przezeń czegokolwiek. Alienacja

urosła do symbolu stanu chronicznie negatywnego, którego przezwyciężanie jest naszym beznadziejnym losem, tworzy bowiem — gdy je podejmujemy — w innym punkcie — nowe niszczące osobowość alienacje.

Po trzecie — alienacja występuje jako przyczyna działań, a nie samo działanie jako coś pierwotnego, co rodzi różne stany jednostki, w tym także stany obcości i poczucia czy odczucia obcości.

Po czwarte — ująwszy alienację jako stan jednostki, popełniamy metodologiczny błąd, przeciwstawiania jednostki abstrakcyjnemu społeczeństwu (i dodatkowo — abstrakcyjnej przyrodzie).

Można sobie wprawdzie wyobrazić, że zachowujemy dla kategorii „alienacja" zakres tak uniwersalny, a wskazane wątpliwości eliminujemy umawiając się (i bacznie przestrzegając umowy), iż używamy jej po prostu dla oznaczenia sprzeczności zawartej we wszelkim świadomym działaniu ludzkim niezależnie od tego czy i jak sprzeczność tę ktokolwiek odczuwa; iż przez „obcość" rozumiemy po prostu różnicę, odrębność jednostki czy grupy ludzi od ich otoczenia i zdawanie sobie sprawy z tej odrębności, natomiast nie łączymy jej organicznie z nieszczęściem, cierpieniem, trwogą, a nawet nie wykluczamy, że obcość może być zespolona z radością; iż nie zakładamy, że postęp działań musi prowadzić zawsze do potęgowania alienacji.

Na przeszkodzie zachowania umowy o takim „neutralnym" ujęciu alienacji staną jednak ważkie racje psychologiczne i historyczne. Psychologicznie trudno oswoić się z tym, by nie traktować jako czegoś wewnętrznie sprzecznego „radosnego wyobcowania". Jeszcze trudniej oderwać pojęcie alienacji od jego historii. Wprowadzono je pierwotnie do filozofii jako narzędzie wyrażenia w sposób abstrakcyjny wyobrażeń o losie człowieka i ludzkości niesionych przez religijne doktryny. Człowiek miał być pierwotnie szczęśliwy, zjednoczony z bóstwem. W wyniku grzechu pierworodnego nastąpił upadek człowieka, stał się on obcy Bogu. Właśnie proces czy akt tego upadku filozofowie określać zaczęli mianem alienacji. Z kolei idzie proces przezwyciężania alienacji, czyli odkupienia, powrotu poprzez cierpienia do wiecznej szczęśliwości, pojednania z bóstwem. W burżuazyjnej filozofii XVIII—XX wieku to abstrakcyjno-religijne pojmowanie losów człowieka uległo w różnych wersjach laicyzacji. Na miejsce Boga podstawiono „istotę człowieka". Człowiek zagubić miał swoją istotę (inaczej — stała mu się ona obca), a jego powołanie polega na walce z tą alienacją. Perspek-

tywy walki rysowano pesymistycznie bądź optymistycznie. Oto np. u Rousseau człowiek miał być niegdyś, w „stanie natury" szczęśliwy. W wyniku powstania własności prywatnej dokonała się alienacja, nieodwracalne zepsucie obyczajów i od tego czasu pozostają mu tylko zabiegi nad złagodzeniem jej skutków. Chociaż te świeckie koncepcje napełniały się bogatą treścią faktyczną, tkwił w nich nieprzezwyciężony relikt zapożyczony z religii: zaopatrzenie człowieka w świętą aureolę jego odwiecznej istoty.

Opanowując siły przyrody, uczestnicząc niewymuszenie w takim współdziałaniu z innymi, które daje zrozumiałe i oczekiwane wyniki techniczne i społeczne, człowiek odróżnia siebie od przyrody i od innych ludzi, ale różnica ta nie stanowi obcości i nie jest jako obcość odczuwana. Przeciwnie — przyroda, społeczeństwo, własne działania są wówczas dla niego swojskie i odczuwane jako swojskie. W takiej sytuacji poszczególne niepowodzenia na drodze jednostkowej i zbiorowej aktywności nie tylko nie wywołują paraliżującego poczucia obcości, lecz pobudzają do poznania przyczyn i do przezwyciężania wspólnymi siłami niepowodzenia. Uprzednie doświadczenie własne i współtowarzyszy stanowi rękojmię sukcesu takiego postępowania.

Są jednak sytuacje, w których jednostka i grupy ludzi nie mogą zapanować nad własnymi działaniami i ich wynikami, mimo świadomych wysiłków. Wytwory produkcji, instytucje społeczne — chociaż są wynikiem aktywności jednostek, klas, narodów — na mocy szczególnego typu więzi działań występują wobec nich jako im obce, jako panujące nad nimi oraz odczuwane są powszechnie jako takie właśnie. W określonych epokach historycznych takie sytuacje są najbardziej typowe dla losów jednostki. Kategoria „alienacja" stosowana do zjawisk wymienionego typu ma większe uzasadnienie. Nie przysługuje ona „naturze" każdej odrębnie wziętej jednostki, lecz posiada społeczno-historyczny charakter i źródło (niezależnie od tego, czy odnosimy ją do jednostki czy do grupy ludzi). Nie sama różność jednostki od przyrody i społeczeństwa oraz różność społeczeństwa od przyrody stanowi jej źródło, nie wszelkie działanie jako takie destrukcyjnie wpływa na osobowość, lecz tylko działanie w ramach pewnych struktur życia społecznego.

Marks odkrył konkretne źródło zarówno rzeczywistych zjawisk obcości występujących w masowej skali, jak i zmistyfikowanego ich odbicia w filozoficznych doktrynach ogłaszających „alienację" za coś

założonego w „istocie człowieka". U podstaw całego kompleksu zjawisk społecznie trwałej obcości materialnych i duchowych działań i ich wyników dla jednostek i grup dostrzegł on historyczny fakt, który nazwał pierwotnie alienacją pracy. Owa alienacja polega na tym, że w ramach określonych stosunków społecznych praca — podstawowa czynność kształtująca ludzkie otoczenie, ludzki stosunek do przyrody i innych ludzi — nieuchronnie prowadzi do społecznych rezultatów zaskakujących dla jej podmiotów, staje się działalnością przymusową i jest jako taka odczuwana.

Niegdyś, w społeczeństwach pierwotnych, praca nie miała takiego charakteru. Wprawdzie żywioły przyrody zaskakiwały jednostkę i zespoły ludzkie, ale nie zaskakiwały ich wyniki własnej aktywności. Powstanie zinstytucjonalizowanego, a jednocześnie żywiołowego, nie zaplanowanego przez jednostki podziału pracy społecznej przyniosło ogromny postęp w opanowaniu sił przyrody. Okupione to jednak zostało tym, że społeczne skutki władania procesami przyrodniczymi wymknęły się spod świadomej kontroli ludzi. Wspominaliśmy już w innym kontekście o tym, jakie następstwa dla życia jednostek pociąga za sobą fakt przyobleczenia przez więź społeczną ich czynności postaci towarowo-pieniężnej. Społeczne stosunki wytwarzane w ramach takiej więzi przez czyny jednostek ulegają nieuchronnie fetyszyzacji w ich świadomości: wartość towaru, pieniądz, kapitał, państwo, instytucje religijne i poglądy społeczne wydają się jednostkom cechami pozaludzkich rzeczy[1].

Marks pisał w *Kapitale* o działalności robotników najemnych: „Współzależność ich funkcji oraz ich jedności jako łącznego organizmu wytwórczego leży poza nimi, mianowicie w kapitale, który ich skupia i trzyma razem. Toteż współzależność prac robotników występuje wobec nich idealnie jako plan kapitalisty, a w praktyce jako jego władza, jako potęga obcej woli, która ich działanie podporządkowuje swemu celowi"[2]. Wskazywał również, że już w rękodzielniczym podziale pracy „[...] duchowe siły materialnego procesu produkcji przedstawiają się robotnikom jako cudza własność i jako ujarzmiająca ich

[1] W filozoficznym języku taki proces nazywany bywa reifikacją (od łac. *res* — rzecz).

[2] K. Marks: *Kapitał*. T. I. W: K. Marks, F. Engels: *Dzieła*. T. 23, s. 391.

potęga", a proces ten „osiąga swój punkt kulminacyjny w wielkim przemyśle, który oddziela od pracy naukę jako samodzielną siłę wytwórczą i narzuca jej rolę służebnicy kapitału"[1].

Widoczne jest tutaj, że jeśli nawet posługiwać się dla nazwania zjawisk tego typu kategorią „alienacja", nie jest ona rozumiana jako uniwersalny stan jednostki ludzkiej wszystkich czasów i motor jej beznadziejnych zmagań z obcą chronicznie przyrodą i życiem społecznym (kulturą). Tak rozumiana „alienacja" jest obca marksowskiej teorii osobowości i życia społecznego.

Filozoficzne, socjologiczne i psychologiczne teorie człowieka uwieczniające i generalizujące stan jednostki ludzkiej jako stan alienacji stanowią wypaczone odbicie w społecznej świadomości, w ideologii historycznego panowania w życiu społeczeństw alienacji pracy w marksowskim rozumieniu i jej pochodnych. W teoriach tych (świeckich, a także — w tej czy innej mierze — religijnych) zawarta jest dezaprobata istniejących stosunków społecznych, niekiedy cenne obserwacje psychologiczne o losie jednostek, często emocjonalnie głęboko poruszająca krytyka tego losu. Jednakże w uogólnieniach odpowiedzialność za trudności życia jednostki najbarwniej opisane przesuwają one na wrodzone, uniwersalne właściwości psychiki, na realnie lub rzekomo powszechne cechy wszelkiej więzi społecznej itp. Tym samym odwracają one uwagę od tego, że najistotniejszym źródłem owych trudności są konkretne, historyczne cechy podziału pracy i pochodnych od niego stosunków własnościowych.

Marks, aby zabezpieczyć się przed mieszaniem jego teorii z teoriami wyżej wspomnianego typu, aby odgrodzić się od nich wyraźnie, począł w swojej późniejszej twórczości świadomie unikać posługiwania się terminami „alienacja", „istota człowieka" jako kategoriami naukowymi[2]. Ponadto, jeśli początkowo podkreślał, że w klasowych społeczeństwach stają się igraszką żywiołu i działają w świecie społecznych fetyszów zarówno wyzyskiwani, jak i wyzyskiwacze, zarówno robotnicy, jak i kapitaliści, to później unikał nawet takiego sformułowania sprawy. Chociaż abstrakcyjnie rzecz biorąc jest ono poprawne, zaciera jednak jakościową różnicę pomiędzy światem wyobcowanym wyzyskiwaczy i wyzyskiwanych, może rodzić fałszywe sugestie, a nawet obłudę. Fakty bowiem przemawiają za tym, że kapitaliście dobrze jest w jego „alienacji", bynajmniej nie pragnie on oswobodzić się od niej (chyba że w obliczu bankructwa). Natomiast klasa robotnicza jest tą siłą, którą sam układ życia społecznego pcha do walki z „alienacją". Wreszcie dla alienacji węziej rozumianej: alienacji pracy i jej pochodnych — wyobrażeń religijnych, świeckich ideologij klas wyzyskiwaczy itp. — Marks wprowadzał termin „fetyszyzm"[1]. Rzecz jednak ostatecznie nie w terminologii. Jest niewątpliwym, że — niezależnie od takich czy innych terminów — sprawa wyzwolenia klasy robotniczej i całej ludzkości od alienacji posiadającej społeczno-historyczny charakter, od obracania się w świecie stworzonych przez samych ludzi fetyszów, pozostała w centrum zainteresowań Marksa do końca życia i cechuje do dziś tradycję myśli marksistowskiej.

Teoria marksistowska odkryła drogę przezwyciężania sprzeczności społecznych leżących u podstaw zjawiska fetyszyzmu. Droga ta nie wiedzie z powrotem do społeczeństwa pierwotnego, którego członkom nieznana była alienacja pracy i jej pochodne. Powrót oznaczałby bowiem zaprzepaszczenie osiągniętego w wyniku społecznego podziału pracy (chociaż okupionego alienacją pracy) panowania ludzi nad żywiołami przyrody. Podział pracy i uzyskany w jego ramach rozwój sił wytwórczych doprowadza w dobie kapitalizmu do możliwości przebudowy życia społecznego w ten sposób, że zdobycze epoki klasowych po-

[1] Tamże, s. 427—428.

[2] W *Ideologii niemieckiej* czytamy: „Siła społeczna, tzn. uwielokrotniona siła wytwórcza, powstająca dzięki uwarunkowanemu przez podział pracy współdziałaniu różnych jednostek, przedstawia się tym jednostkom — wobec tego, że samo to współdziałanie nie jest dobrowolne, ale zrodzone żywiołowo — nie jako ich własna zjednoczona siła, lecz jako obca, poza nimi istniejąca moc, o której nie wiedzą, skąd płynie, ani dokąd zmierza, nad którą więc nie mogą już panować [...]". Po tej pozytywnej charakterystyce Marks dodaje: „Ta — mówiąc językiem dla filozofów zrozumiałym — *alienacja* może oczywiście być zniesiona tylko przy dwóch *praktycznych* przesłankach" (K. Marks, F. Engels: *Dzieła*. T. 3. Warszawa 1961, s. 36—37). W innym miejscu, powołując się na to, że we wcześniejszych rozprawach zamieszczonych w *Rocznikach niemiecko-francuskich* trafnie ujawniono źródła społeczne alienacji, Marks i Engels stwierdzają samokrytycznie: „Ponieważ wtedy użyto przy tym jeszcze filozoficznej frazeologii, to takie wyrażenia filozoficzne jak „istota człowieka", „gatunek" itd., które się tam zakradły przez tradycję, dostarczyły teoretykom niemieckim upragnionej sposobności do tego, by źle zrozumieć rzeczywisty rozwój i sądzić, że idzie tu tylko o przenicowanie ich znoszonych surdutów teoretycznych [...]" (Tamże, s. 254).

[1] Teoria fetyszyzmu jest przezeń naszkicowana w I tomie *Kapitału* i rozwinięta w rozdziale „Pozór, który stwarza konkurencja" w tomie III.

działów zostają zachowane, a równocześnie jednostki dzięki wszechstronnej, opartej o upowszechnienie wiedzy o przyrodzie i społeczeństwie działalności, nie będą odczuwać skutków swoich cząstkowych czynności (cząstkowych nie przymusowo i nie niezmiennych dla całego życia) jako obcych, lecz jako działania według wspólnego planu. Klasa robotnicza jest tą społeczną siłą, która powołana jest do dokonania owej przebudowy. W ruchu tej klasy poszczególne jednostki uwalniają się, prowadząc walkę z kapitalizmem, od fetyszyzmu. Komunizm — zniesienie prywatnej własności środków produkcji — pozwoli przełamać alienację pracy i przezwyciężyć stopniowo ciążący nad społeczną i indywidualną świadomością fetyszyzm zjawisk ekonomicznych i kulturowych.

Oto zarazem odkryta przez filozofię marksistowską perspektywa przezwyciężenia konfliktu jednostki i społeczeństwa, interesu prywatnego i ogólnego.

We współczesnym marksizmie mamy do czynienia z nawrotem zainteresowań teoretycznych problematyką alienacji i sporami wokół tego zagadnienia. Jedni potępiają samo posługiwanie się tą kategorią, uznając je za uleganie burżuazyjnym wpływom. Inni pragną ją — przeciwnie — ogłosić za centralną kategorię własną marksistowskiej filozofii człowieka. Istota sprawy nie tkwi bynajmniej w samej terminologii, lecz w treści głoszonych poglądów. Nie ulega wątpliwości, że uwiecznianie alienacji jako chronicznego stanu jednostki ludzkiej, jest zerwaniem z marksizmem. Tutaj przebiega granica, a nie w takich czy innych terminologicznych predylekcjach.

Źródła ostrości i żywotność problematyki alienacyjnej tkwią w rozwoju współczesnego świata. W społeczeństwach socjalistycznych są to źródła zewnętrzne — leżące w oddziaływaniu sił imperializmu i idei świata imperialistycznego, oraz wewnętrzne — płynące ze sprzeczności budowy socjalizmu i, w szczególności, z procesów przezwyciężania błędów okresu „kultu jednostki". Spory o alienację są odzwierciedleniem splotu zewnętrznych nacisków na myśl socjalistyczną i procesu przezwyciężania jej błędów własnych.

We współczesnej filozofii burżuazyjnej nie przypadkiem nastąpił renesans koncepcji „alienacji" z pierwszej połowy wieku XIX. W okresie względnie pokojowego rozwoju europejskiego kapitalizmu w drugiej połowie wieku XIX i w początku

wieku XX koncepcje te zeszły na drugi plan. Imperializm doprowadził dzisiaj do rozwinięcia niespotykanie potężnych sił wytwórczych, a jednocześnie zaostrzyło się niepomiernie jego awanturnictwo. Nie tylko drobnomieszczaństwo, lecz również szerokie kręgi średniej burżuazji są bezradne i odczuwają bezradność wobec potęg monopoli, które jawią się im jako niepojęte. A zarazem paniczny lęk budzi w nich socjalizm, który stał się rzeczywistością, a nie tylko widmem krążącym po Europie. W teoriach uwieczniających alienację, które stały się modą w burżuazyjnym świecie, zawarta jest często krytyka imperializmu. Obrazowo przedstawia się świat imperializmu jako świat beznadziejności ludzkiego losu, odczłowieczony. Lecz jest to bunt na kolanach przeciw imperializmowi, albowiem proklamuje wieczną beznadziejność i bezwyjściowość losu ludzkiego. Te katastroficzne idee burżuazyjne przenikają do socjalistycznych społeczeństw nie tylko w wyniku zewnętrznego ciśnienia idei. Przecież socjalistyczne społeczeństwa nie panują nad zewnętrznymi mocami imperializmu, moce te ciążą nad nimi jak złowrogi żywioł. Wprawdzie następuje wzrost sił socjalizmu, stanowiący rękojmę okiełzania tych sił w przyszłości, lecz drogi rozwoju antyimperialistycznej rewolucji w świecie są złożone, trudne, z zygzakami.

Z tym wpływem zewnętrznym splatają się wewnętrzne źródła. Nimi głównie zajmiemy się.

Obalenie kapitalizmu, akt unarodowienia prywatnej własności kapitalistycznej i powołanie do życia socjalistycznej instytucji centralnego planowania gospodarczego stanowi decydujący krok, punkt zwrotny w procesie podważenia przeciwstawności interesu prywatnego i społecznego, podcięcia korzeni trwałości wszelkiego fetyszyzmu, które to zjawiska w kapitalizmie osiągają apogeum. Jednakże tylko punkt zwrotny. Błędne jest mniemanie, iżby zjawiska te znikały natychmiast. Doświadczenie społeczeństw socjalistycznych zadaje kłam takim naiwnym nadziejom. Ustanowienie instytucji centralnego planowania nie powoduje bynajmniej odrazu, że wszyscy członkowie społeczeństwa świadomie, planowo, z własnej woli uczestniczą w działalności gospodarczej i uznają za własne centralne i lokalne plany społeczno-gospodarczego rozwoju. Aby to osiągnąć, potrzebny jest długotrwały okres przebudowy charakteru podziału pracy społecznej na podstawie wzrostu produkcji i wydajności pracy opartych o upowszechnienie kultury technicznej i wiedzy społeczno-ekonomicznej; potrze-

bne jest także stopniowe obumieranie produkcji drobnotowarowej oraz pieniężnych stosunków między jednostkami.

W miarę zaawansowania tego procesu, którego częścią integralną jest rozwój socjalistycznego demokratyzmu podcinającego możliwość odrywania się władzy politycznej od mas pracujących (odrywania, które utrwala bierność mas i osłabia państwo socjalistyczne) — dokonywać się będzie w masowej skali stopniowa likwidacja jednostronności i cząstkowości życiowych działań jednostek, następować świadoma społeczna aktywizacja wszystkich ludzi i pełny rozkwit osobowości każdego. Doprowadzi to do sytuacji, w której plan gospodarczej działalności społeczeństwa, zaspokojenia potrzeb żywionych przez jednostki, będzie wynikiem świadomej twórczości wszystkich jego produkcyjnie czynnych członków, a zarazem świadomą dyrektywą ich codziennej działalności. Proces ten prowadzić będzie również do likwidacji narodowych różnic w wydajności pracy, technice i zaspokojeniu potrzeb oraz do zaniku uwarunkowanego tymi różnicami poczucia obcości wobec ludzi innych narodowości.

Skok z królestwa konieczności do królestwa wolności — jak Engels charakteryzował przejście do komunizmu — stanowi całą epokę historyczną, a nie jest jednorazowym, natychmiastowym aktem.

Błędne mniemanie o automatyzmie tego skoku, o natychmiastowym uwolnieniu ludzi od wszelkiego fetyszyzmu, było podniesione przez dogmatyków do rangi oficjalnej niemal doktryny. Najjaskrawszy wyraz znalazło to w teoriach bezkonfliktowości socjalizmu, a więc zaniku wszelkiej sprzeczności o istotnym historycznie znaczeniu między jednostkami a społeczeństwem. Teorie te sugerowały, iż jeśli ktoś w socjalizmie czuje się źle, jest wyobcowany, zaskakują go społeczne zjawiska, sam jest sobie winien, nie wyzbył się bowiem, choć mógł, burżuazyjnych przeżytków obciążających jego świadomość. Do dziś jeszcze takie mniemanie, niekiedy podświadomie tylko, pokutuje u tych teoretyków, którzy wszelkie napomknięcia o alienacji w socjalizmie ogłaszają za przejaw rewizjonizmu. Zwycięstwo nad alienacją tutaj proklamowane było i jest zwycięstwem tylko w wyobraźni. Dysonans między taką lakierniczą teorią a rzeczywistością sprzyja — wbrew intencjom obrońców tej teorii — penetracji burżuazyjnych koncepcji alienacji w socjalistycznym społeczeństwie.

Krytyka dogmatycznych teorii prowadzić musiała do licznych prób

wyjaśnienia źródeł utrzymywania się fetyszyzmu w społeczeństwach socjalistycznych.

Jedni upatrują te źródła w niedostatecznym przystosowaniu moralnym niektórych jednostek do rozumnie już zorganizowanej rzeczywistości ekonomicznej. Traktując aktualnie ukształtowane w społeczeństwach socjalistycznych stosunki produkcji i wymiany za takie, które dostarczają doskonałych ram dla zapewnienia szczęścia wszystkich jednostek, nie dopuszczają myśli, by te stosunki mogły stawać się źródłem jakichkolwiek istotnych sprzeczności społecznych. Drogę do przezwyciężania zdarzających się alienacji upatrują oni w konsekwencji tylko w psychosocjologicznych zabiegach nad duchowymi stosunkami międzyludzkimi.

Inni (a jest to znamienne dla rewizjonistów) upatrują źródło fetyszyzmu w aktualnym kształcie ekonomiki socjalistycznej, kwestionując jednocześnie możliwość dalszej istotnej przebudowy podziału pracy, ogłaszając perspektywę uzyskania przez społeczeństwo obfitości dóbr i obumarcia stosunków towarowo-pieniężnych za utopię. Podzielają więc tym samym mniemanie pierwszych o ostatecznym charakterze ukształtowanej ekonomiki. W wyniku ogłaszają pesymistycznie alienację za chroniczny stan jednostki w socjalizmie i — retrospektywnie[1] — jednostki ludzkiej w ogóle. W ten sposób zwolennicy tego rewizjonistycznego stanowiska powracają do przedmarksowskich koncepcji alienacji i — dodatkowo — zacierają odmienność położenia człowieka w socjalizmie w stosunku do położenia w społeczeństwach opartych na wyzysku pracy. W ich koncepcjach socjologicznych na plan pierwszy wysuwane są rzeczywiste i rzekome wspólne socjalizmowi i kapitalizmowi współczesnemu cechy podziału pracy. W filozofii prowadzi to do przejmowania burżuazyjnych koncepcji alienacji i ogłaszania, iż bogacić nimi trzeba marksizm, w socjologii — do ulegania teoriom tzw. społeczeństwa przemysłowego i zacierania wagi klasowych struktur życia dla losów jednostki.

Doświadczenia społeczeństw socjalistycznych zadają kłam tego rodzaju poglądom. Doświadczenia te przeczą narastaniu czy utrwala-

[1] Rozumowanie jest tu następujące: skoro podział pracy w socjalizmie powoduje alienacje i retrospekcja świadczy, iż powodował on alienacje we wszystkich ustrojach przeszłości, jest ona wspólnym losem wszystkich jednostek dawnych, teraźniejszych i przyszłych.

niu się zjawisk fetyszyzmu oraz konfliktu każdej dojrzałej jednostki ze społeczeństwem. Zjawiska te cofają się stopniowo — wprawdzie w procesie nie pozbawionym sprzeczności, nie dokonującym się gładko. Chociaż więzie towarowo-pieniężne między jednostkami i między narodami nie odeszły jeszcze we współczesnych społeczeństwach socjalistycznych w przeszłość, likwidacja własności kapitalistycznej i obszarniczej (a więc usankcjonowanego wyzysku pracy), coraz szerszy zasięg planowania produkcji społecznej i świadomego w nim udziału samych wytwórców (przede wszystkim klasy robotniczej i inteligencji technicznej) na wszystkich szczeblach doprowadza — mimo rosnącej złożoności współdziałań ludzi i zróżnicowania bogactwa ich osobowości — do radykalnego, w porównaniu z kapitalizmem, ograniczenia żywiołowego w stosunku do jednostek charakteru wyników ich społecznej kooperacji. W wyniku skoku w rozwoju produkcji i bardziej sprawiedliwego podziału jej rezultatów w socjalizmie następuje znaczne rozszerzenie zakresu odczuwanych i zaspokajanych potrzeb jednostek. Rozszerza się niepomiernie aktywność ludzi w organizacjach państwowych, społecznych, kulturalnych, udział w życiu politycznym, podważając odczuwanie tych instytucji przez miliony ludzi jako obcych potęg. Ogniwa państwa stają się dla setek tysięcy aktywistów i uczestników społecznej kontroli nad funkcjonowaniem tych ogniw zrozumiałymi dla ludzi pracy i działającymi zgodnie z ich własnym interesem. Socjalizm dokonuje wielkiego skoku w wyzwoleniu kobiety z domowego niewolnictwa, a tym samym osłabia konflikty w rodzinie i małżeństwie. Socjalizm wyzwala od żywiołowej zależności od ślepych sił miliony ludności chłopskiej, zapewniając jej możliwość dostatniej egzystencji ze swojej pracy oraz otwierając szerokie drogi wyjścia z wiejskiego zasklepienia. Przez udostępnienie oświaty dla wszystkich, burzy nieprzekraczalne przegrody w rozwoju talentów, rozszerza niepomiernie możliwość świadomego wyboru zawodu przez jednostkę oraz wyboru ludzkiej aktywności w „czasie wolnym".

Nie ma więc faktycznych danych, które uprawniałyby do zakwestionowania odkrytej przez Marksa perspektywy obumierania w komunizmie alienacji oraz konfliktu jednostki i społeczeństwa. Tempo realizacji tej perspektywy spoczywa w rękach samych mas, przede wszystkim klasy robotniczej. Nie ma też danych, które uprawniałyby

do podważenia perspektywy stopniowego zaniku w życiu społecznym historycznie powstałego przeciwieństwa postaw indywidualizmu, który stawia interes jednostki ponad społecznym, oraz altruizmu, który za cnotę ogłasza poświęcenie przez jednostkę swoich aspiracji dla innych ludzi, zrzeczenie się własnych pragnień na rzecz społeczeństwa. Wspólna praca w kolektywie i dla kolektywu staje się w socjalistycznych społeczeństwach dla tysięcy ludzi już dziś nie poświęceniem, nie ofiarą (dobrowolną bądź nie), lecz czymś, co daje jednostce najwyższą satysfakcję, jest odczuwane jako przejawianie się jej osobowości bez faktycznych i przypuszczalnych wyrzeczeń. Taka postawa — nazywana tradycyjnie kolektywizmem — będzie się upowszechniać. Jednostki przejawiające tę postawę będą coraz bardziej wolne od wszelkich alienacji, od robienia fetyszów ze swych zespołowych działań. Jednocześnie posiadanie takiej kolektywistycznej osobowości stawać się będzie istotnym warunkiem stabilności komunistycznej struktury społecznej.

Teorie uwieczniające alienację w socjalizmie są odbiciem zewnętrznych i wewnętrznych trudności budownictwa socjalistycznego, odbiciem wypaczonym przez pryzmat drobnomieszczańskich warstw (ich położenia i ideologii). Próbują one bezzasadnie uwiecznić te trudności jako przysługujące rzekomo z natury człowiekowi. Deformując rzeczywistość, są jednocześnie demobilizujące. Przyczyniają się bowiem do powstawania obsesji beznadziejności świadomego działania na rzecz rozwoju socjalizmu i okiełznania wrogich mu sił. Sprzyjają więc tym siłom. Sprzyjają również osłabieniu naukowej krytyki wewnętrznego życia społeczeństw socjalistycznych, która — świadoma wyższości socjalizmu nad kapitalizmem — odsłaniałaby zarazem przyczyny aktualnych trudności budowy socjalizmu, odkrywała drogi działań jednostek skutecznie je przełamujące i, tym samym, skłaniała do podejmowania takich działań.

5. RODOWÓD I UZASADNIENIE KOMUNISTYCZNEGO IDEAŁU CZŁOWIEKA

Jak uzasadnić naukowo postawę, że należy czynnie, wspólnie z innymi ludźmi przezwyciężać własne i innych konflikty, usuwać zorganizowanym czynem zbiorowym społeczne źródła nieszczęść lu-

dzi? Jak uzasadnić, iż takie dążenia są godne człowieka, obojętność zaś wobec nich — niegodna? Czy naukowa teoria jest w ogóle w stanie sprostać takiemu żądaniu? Jak, w szczególności, marksistowska filozofia uzasadnić może komunistyczny ideał człowieka: wszechstronność rozwoju osobowości jako postulat moralny, traktowanie pracy za podstawową miarę godności ludzkiej oraz za wartość moralną, uznanie za sens życia, za powołanie człowieka świadomego tworzenia w walce kolektywistycznego społeczeństwa?

Sama nauka nie jest w stanie sprostać takim żądaniom. Spodziewać się od niej tego — to błąd abstrakcyjnego scientyzmu, popełniany przez ludzi, którym wydaje się, że możliwe jest zajęcie w stosunku do życia postawy wyłącznie teoretycznej.

Nauka nie jest w stanie dowieść ani tego, że lekarz winien leczyć ludzi, ani tego, że człowiek powinien dobrze się odżywiać, ani też tego, że każdy człowiek ma obowiązek akceptować komunistyczną postawę wobec życia. Nie znaczy to bynajmniej, że nauka nie gra istotnej roli w procesach aprobowania czy odrzucania przez ludzi określonych powinności, obowiązków, ideałów.

U podstaw równoległego wytwarzania się ideałów, celów, obowiązków świadomie przez ludzi wyznawanych oraz uprawianego przez ludzi teoretycznego myślenia — duchowej działalności jednostek i społeczeństw — leży praktyka, działalność materialna. Ideały, cele, powinności wyrastają z praktyki, a nie z teorii. Teoria wyrasta z praktyki, a nie z ideałów. Wtórnie dopiero cele i obowiązki wpływają na uprawianie teorii, na jej treść i zakres oraz stają się same przedmiotem zainteresowania teorii. Ideały, obowiązki są odbiciem, świadomym wyrazem (bądź co najmniej wyrazem uświadamiania sobie, choćby nieadekwatnego, obciążonego różnymi złudzeniami) ogólnych kierunków działań, które ukształtowały się w praktyce. Teoretyczna znajomość mechanizmów ich powstawania, włączania się w osobowość ludzi określonych epok nie ustanawia ich ani nie znosi, lecz co najwyżej modyfikuje.

Komuniści, w tej liczbie komuniści zajmujący się działalnością teoretyczną, nie wymyślają, nie akceptują i nie uzasadniają ideałów i wartości życia na gruncie samej teorii człowieka; nie narzucają ludzkości celów odmiennych od tych, które ona sama już postawiła sobie przed ich teoretycznym

wystąpieniem, od tych, które wyrosły zwłaszcza z plebejskich tradycji ruchów społecznych dawnych epok i z praktyki walki nowożytnej klasy robotniczej. Teoretyczna refleksja, rzecz prosta, nie pozostaje bez wpływu na selekcję zastanych powinności i wartości, na ich precyzację i drogi upowszechniania, lecz nie zastępuje praktyki. Marks nazywał pogardliwie doktrynerstwem złudzenia, iż cele i wartości można i należy narzucać ludziom za pomocą samej tylko teorii. „[...] nie wystąpimy — pisał — przed światem po doktrynersku z nową zasadą: tu jest prawda, na kolana przed nią! Rozwijamy dla świata nowe zasady z jego własnych zasad. Nie mówimy mu: zaniechaj twoich walk, to są bzdury; my ci damy prawdziwe hasło walki. Pokazujemy jedynie światu, o co właściwie walczy, a świadomość to taka rzecz, którą świat *musi* sobie przyswoić, nawet jeśli tego nie chce"[1].

Jaką rolę odgrywa teoria marksistowska w uzasadnianiu ideału wszechstronnie rozwiniętej osobowości? Po pierwsze — odsłania na gruncie badań historycznych genezę i zmienność treści tego ideału w społecznej świadomości. Ujawnia, że nie marksiści ani komuniści są jego autorami. Odnajdujemy go w myśli starożytnych, w humanizmie Platona i Epikura, w humanizmie odrodzenia, u Rousseau — wszędzie jako protest przeciwko jednostronności ludzi, okaleczaniu ich osobowości. Widoczna staje się także klasowa ograniczoność tego ideału w dawnej myśli.

Oto np. u Rabelais w jego idealnym społeczeństwie występują jednostki bogate duchowo i fizycznie rozwinięte, wszechstronnie uprawiające naukę, sztukę, literaturę, władające sprawnie orężem, ciesząc się przyrodą. Ale ta wszechstronność wyłączała z jednej strony działalność produkcyjną, z drugiej — zakładała istnienie klasy sług jednostronnie zajętych pracą nad zapewnieniem wszechstronności wyodrębnionej grupie jednostek wybranych.

Natomiast ideałem plebejskich sekt religijnych jest często jednostka wyposażona w pełny zestaw znanych wówczas umiejętności produkcyjnych i ciesząca się skromnym spożyciem, a jednocześnie rezygnująca z wielu osiągnięć kultury materialnej i duchowej potępionych jako grzeszny luksus. Proklamowany tu jest kult pracy, ale oderwanej od kultury. Przyczyny wyrastania takich właśnie ideałów tkwią

[1] K. Marks, F. Engels: *Dzieła*. T. 1. Cyt. wyd,. s. 418—419.

ewidentnie w klasowej strukturze społeczeństwa i w niemożliwości zapewniania w jej ramach produkcji zaspokajającej bogate potrzeby każdego.

Po drugie — teoria wykrywa w aktualnej rzeczywistości trendy rozwojowe, przyszłe tendencje. Bujny rozwój produkcji i wydajności pracy niesiony przez kapitalizm otwiera realne możliwości powstania społeczeństwa jednostek wszechstronnie rozwiniętych, tj. łączących twórczość materialną i duchową, pracujących ze znajomością zdobyczy techniki i uprawiających twórczość naukową, literacką czy artystyczną, aktywnych w politycznej i społecznej działalności, rozwiniętych fizycznie, władających wojenną techniką. A taka jest aktualnie treść komunistycznego ideału wszechstronnie rozwiniętej osobowości. W dzisiejszym świecie wyłania się realna możliwość urzeczywistnienia tego ideału w masowej skali, a co za tym idzie — również szansa przezwyciężenia w świadomości społecznej rozdwojenia ideału człowieka na ideał wszechstronnego wolnego pięknoducha z jednej strony i ideał ubogiego duchem robotnika bożego z drugiej strony.

Co więcej — okazuje się, że samo istnienie jednostek zajętych wyłącznie prymitywną pracą fizyczną staje się na pewnym etapie rozwoju produkcji hamulcem jej dalszego postępu. Uruchamianie wysoko wydajnej techniki wymaga pracownika o wielkiej wiedzy technicznej i kulturze duchowej, zdolnego do szybkiej zmiany działań i do działań różnorodnych. Warunkiem rozwoju i sprawnego funkcjonowania produkcji staje się również masowa, społeczna aktywizacja ludzi, rozumienie organizacji produkcji i świadome w niej współuczestniczenie.

Wreszcie w klasie robotniczej skazywanej przez kapitalizm na jednostronność działania w stopniu nieporównanie ostrzejszym niż miało to miejsce u klas wyzyskiwanych dawnych epok, a jednocześnie wciąganej przez mechanizmy społecznego życia do wszechstronnych działań, do polityki, do kultury wyrasta społeczna siła protestu i buntu przeciwko jednostronności przymusowej pracy, ciemnocie, odsunięciu od kultury, której podwaliny wytwarza. W klasie robotniczej nowy ideał wszechstronnie rozwiniętej osobowości — znajduje konsekwentnego obrońcę i rzecznika.

Po trzecie — teoria marksistowska przyczynia się do sprecyzowania komunistycznego ideału wszechstronnie ukształtowanej osobowości i konkretnej drogi jego realizacji dla mas i dla jednostek

Przeciwstawia świadomie nowy ideał hasłom powrotu do ubogiej wszechstronności i zrównania jednostek na poziomie odczuwania i zaspokajania prymitywnych potrzeb. Sprzyja eliminacji elementów marzycielstwa, utopijności z wyznawanych ideałów dowodząc, że nie mogą one być urzeczywistnione bez obalenia kapitalizmu oraz że samo obalenie kapitalizmu nie daje automatycznie ich powszechnej realizacji. Obok rozbicia kapitalistycznych struktur życia potrzeba dla jego upowszechnienia ogromnego wzrostu produkcji społecznej w ramach socjalistycznej organizacji, stopniowej przebudowy moralnego oblicza ludzi, zanikania w codziennej działalności milionów różnicy pomiędzy pracą fizyczną a umysłową oraz między czasem pracy i czasem wolnym.

Oto np. we współczesnych społeczeństwach socjalistycznych uzyskana wielkość produkcji społecznej limituje możliwość wydatków na oświatę, a tym samym możliwość uzyskania przez wszystkich wykształcenia. Nie można zapewnić jeszcze wszystkim, którzy już potrzebę tego odczuwają — studiów wyższych. Nie wszyscy też, którzy z nich korzystają, odczuwają to jako wewnętrzną potrzebę. Niejedni i niejednokrotnie jeszcze traktują studia wyższe jako środek do zdobycia „pozycji" i „standardu życiowego". Jednocześnie jednak i technika produkcji nie we wszystkich jeszcze działach wymaga od tych, którzy ją uruchamiają, wyższego wykształcenia.

Teoria określa najbardziej w danych historycznych warunkach skuteczne drogi wychowania wszechstronnych ludzi, uzasadniając naukowo, iż podstawowa metoda osiągania tego celu polega na wdrażaniu jednostek od lat najmłodszych do świadomego i aktywnego uczestnictwa w pracy produkcyjnej i w politycznej działalności.

Wszechstronny rozwój ludzi może być wykuwany w ich świadomej mechanizmów życia społecznego walce przeciwko siłom starego świata, przeciwko zacofaniu technicznemu, społecznemu i kulturalnemu. Nie da się tego dokonać przez dobroduszne agitowanie tych, którym dobrze jest w jednostronnym położeniu opartym na wyzysku.

Rola teorii marksistowskiej w utwierdzaniu i upowszechnianiu ideału wszechstronnej osobowości nie jest więc bierna. Realność jego osiągnięcia, przez teorię ujawniona, pomaga w organizowaniu swego życia tym, którym źle jest w „alienacji". Jest też gwałtownie zwalczana przez tych, którym w „alienacji" dobrze, napotyka ich opór, ich zorganizowane przedsięwzięcia fałszowania i interpretowania faktów

tak, by podważać realność i społeczną celowość tego ideału. Lecz przy tym wszystkim teoria marksistowska nie uzasadnia naukowo ani tego, że należy stanąć po stronie tych, którzy buntują się przeciw jednostronności własnego i innych ludzi położenia, tych którzy działają, by tę jednostronność przezwyciężyć, ani też nie uzasadnia tego, że należy stanąć po stronie tych, którzy bunt tłumią, zadowalających się uzyskanym bogactwem, ani wreszcie tych, którzy zajmują postawę rezygnacji. Stanięcie po tej lub owej stronie dyktuje praktyczna droga życia jednostki, na której styki z teorią są tylko jednym z elementów, choć w czasach dzisiejszych coraz bardziej ważkim.

Jaką rolę odgrywa teoria marksistowska w uzasadnieniu tego, iż praca jest miarą godności ludzkiej, stosunek do pracy — podstawową miarą moralnej wartości jednostki? Jest faktem niewątpliwym, że miliony ludzi, wśród nich komuniści najbardziej świadomie, traktują pracę tak właśnie; że uważają, iż w niej przejawia się ich osobowość, iż ona stanowi treść ich życia, potrzebę życiową. Ale jest także faktem, że miliony ludzi traktuje pracę jako smutną konieczność, życiu obcą i narzuconą, a często nawet — za coś godnego pogardy. Kto ma rację? Czy problem ten może rozstrzygnąć teoria? Teoria może dowieść, że praca leży u podstaw wszystkiego, co ludzkie i że stworzyła człowieka; że społeczeństwo, w którym pogarda dla pracy stawała się czy staje się powszechna, skazane jest na zagładę, musi ustąpić miejsca takim społecznościom, w których szacunek dla pracy i chęć do pracy będzie charakteryzować osobowość jego członków; że pracą zorganizowaną kolektywnie można — przy dzisiejszym stanie nauki i techniki — zapewnić dostatnie życie i kulturalny rozwój wszystkim ludziom, że wreszcie musi się ona stawać wartością przez ludzi wysoko cenioną.

Ale cała ta wiedza teoretyczna nie zmusza bynajmniej każdej jednostki do moralnej aprobaty wartości pracy. Taka aprobata bowiem, także u komunisty, nie płynie z samej teorii, lecz z praktyki. Z praktyki wyrasta żywiołowy wśród mas zwykłych ludzi szacunek dla pracy, dla twórczości, uznawanie za miarę człowieczeństwa nie tego, co jednostka posiada (majątku, władzy itp.), lecz tego, co zdziałać potrafi lepiej od innych i dla innych, mistrzostwa w pracy, zamiłowania do działalności społecznie istotnej.

Teoria marksistowska nie tylko odsłania genezę i funkcję społeczną tych wartości (oraz wartości przeciwstawnych — także wyrastających z praktyki), ale i modyfikuje ich treść. Teoria pozwala wytyczyć drogi prowadzące do zniesienia pracy wyalienowanej w społeczeństwie przez taką przebudowę charakteru pracy i struktury jej podziału, by mogła się stać ona rzeczywistą potrzebą wewnętrzną wszystkich jednostek; by praca fizyczna łączyła się z twórczością, z nauką i sztuką, a praca teoretyczna — z produkcją i organizowaniem społecznego współżycia.

Tę możliwość otwiera rewolucja naukowo-techniczna w produkcji, podnoszenie kultury i wiedzy pracowników, upowszechnianie ich udziału w organizowaniu na socjalistycznych zasadach produkcyjnego i kulturalnego współdziałania ludzi. W miarę postępu na tej drodze jednostki coraz mniej czasu zmuszone będą poświęcać działaniom nieodzownym dla wytworzenia dóbr zabezpieczających ich biologiczną egzystencję oraz dóbr stanowiących materialne rekwizyty dla zaspokajania potrzeb duchowych. Wzrastać będzie czas poświęcony zaspokajaniu wszechstronnych potrzeb w zakresie kultury duchowej i fizycznego rozwoju, tak że w ramach całości życiowych działań czynności bezpośrednio produkcyjne same staną się elementem zastosowania i przejawiania własnych fizycznych i duchowych sił osobowości. Praca stanie się powszechnie odczuwaną potrzebą osobowości. Droga ku takiemu stanowi wiedzie przez świadome, oparte o wiedzę ekonomiczną, socjologiczną i psychologiczną działanie zmierzające ku temu, by każda jednostka imać się mogła aktywności odpowiadającej jej potrzebom i talentom, różnorodnej, nie monotonnej, a jednocześnie by rozrzut tych potrzeb i talentów zabezpieczał realizację rosnących i zmiennych historycznie globalnych potrzeb społeczeństwa.

Zarazem teoria uświadamia nam, że dopóki praca w skali masowej będzie jednostronna, monotonna i kalecząca osobowość jej wykonawców, nieskuteczne na dłuższą metę być muszą i nie mogą liczyć na trwałe sukcesy wszelkie próby osładzania takiej pracy za pomocą propagandy, iż jest ona rzeczą szlachetną i że nie godzi się jej traktować za coś przykrego.

Jaką rolę odgrywa teoria marksistowska w uzasadnieniu komunizmu jako sensu życia?

Uznawać komunizm za sens życia znaczy — generalnie biorąc — podporządkowywać świadomie swoje poczynania dziełu budowy takiego społeczeństwa, w którym działalność każdego będzie bezpośrednio społeczna, cele społeczne będą przeżywane przez każdego jako oso-

biste, własne oraz w toku tych poczynań uzyskiwać samemu interioryzację tych celów w swej osobowości. Rzecz prosta, komunizm tak pojmowany przybiera historycznie konkretne kształty: inne w warunkach kapitalistycznego społeczeństwa, inne w początkowych fazach budowy socjalizmu, różne w różnych krajach i u ludzi o różnych osobowościach (w tym uzdolnieniach) w określony sposób uformowanych przed uznaniem przez nich tego sensu życia.

Jego treść konkretna zależy istotnie od zadań stojących przed określonym społeczeństwem i przed ludzkością w danej fazie rozwoju, a także od wiedzy społecznej o mechanizmach tego rozwoju. Raz jeszcze trzeba podkreślić, że współcześnie uznanie komunizmu za sens życia nie ma nic wspólnego z dążeniem do stworzenia społeczeństwa jednakowych ludzi, lecz oznacza akceptowanie i akcentowanie różnorodnych osobowości ludzi złączonych wspólnym celem, realizowanym — zależnie od zdolności i od społecznych potrzeb — przez jednych głównie w pracy produkcyjnej, przez innych głównie w działalności politycznej, oświatowej, artystycznej bądź naukowej. Rzecz w tym, iż każdy z tych typów działalności u komunisty podporządkowany zostaje celowi ogólnemu (włącznie ze zmianą jego głównej działalności, jeśli historyczne warunki tego wymagają).

Jest faktem społecznym, że miliony ludzi we współczesnym świecie uznają komunizm za integrujący ich osobowość cel życia. Jest także faktem, że wielu jednostkom daje to nawet w warunkach niesłychanie ciężkich prześladowań, a niekiedy nieustannego zagrożenia jednostkowej egzystencji, wyjątkowy hart i poczucie szczęścia. Dzierżyński pisał w listach z więzienia, że żyć by nie warto, gdyby ludzkości nie przyświecała gwiazda socjalizmu, gwiazda przyszłości. Komunizm jako cel życia daje wewnętrzną siłę przezwyciężania przez jednostkę trudności w oparciu o współdziałanie kolektywu. Umacnia w świadomym działaniu przeciwko społecznym strukturom, które odczuwane są przez ludzi jako żywioły nad nimi panujące.

Jest jednak również faktem, że ludzie współczesnej epoki uznają bardzo różnorodne sensy życia: zdobywanie bogactwa czy władzy, szczęścia rodzinnego, posiadanie samochodu, podróżowanie po świecie, sławę, kontemplowanie sztuki czy poświęcenie religijne, poświęcenie się nauce, służbę ojczyźnie czy ludzkości, uciechy zmysłowe itp. Wprawdzie, wbrew błędnemu przekonaniu, uznanie za cel życia komunizmu bynajmniej nie stoi w kolizji z wieloma z tych sensów. Nie

oznacza bowiem abnegacji, wyrzeczenia się dążeń do zaspokojenia historycznie ukształtowanych potrzeb ludzkich, w szczególności np. dobrobytu, kulturalnych warunków mieszkaniowych, mnogości doznań estetycznych, pogodnego życia rodzinnego, dumy narodowej itp. Oznacza natomiast dążenie do wielu z tych celów nie kosztem pozbawienia innych ludzi możliwości ich osiągnięcia. Dlatego też w określonych okolicznościach historycznych i w określonych postaciach występując każdy z tych sensów może być i bywa w konflikcie z komunizmem.

Teoria może zarejestrować wszystkie te fakty, odsłonić przyczyny ich występowania, prawidłowości nimi rządzące. Teoria marksistowska wykazuje, że w wyniku obiektywnych historycznych procesów upatrywanie komunizmu jako sensu życia szerzyć się będzie nieuchronnie wśród coraz większych rzesz ludzi na całym świecie, zwłaszcza w klasie robotniczej. Ale teoria nie może narzucić ludziom uznania tego celu (tak jak i innych celów). Więcej — dowodzi, że mrzonką są wszelkie wyobrażenia o tym, iżby od rozpowszechniania się tego celu można było ludzi siłą powstrzymać bądź też siłą do jego uznania ludzi zmusić.

Teoria marksistowska uświadamia nam jednocześnie, że upatrywanie w komunizmie sensu życia stanowi prawidłową kontynuację humanizmów przeszłości i współczesny wyraz humanizmu. Dawne postacie humanizmu (a ich odmiany powierzchownie zmodyfikowane mają do dziś licznych ideologów i rzesze zwolenników) doszukując się sensu życia jednostki we wszechstronnym działaniu i zaspokajaniu materialnych i kulturalnych potrzeb ludzi, głosząc prawo każdej jednostki za człowieka uznanej do tak pojmowanego szczęścia, noszą klasowo — ograniczony charakter i obciążone są (wprawdzie z reguły nieuświadamianą) wewnętrzną sprzecznością.

Nie znaczy to, by były (i są) nierzetelne. Nawet humanizm właścicieli niewolników stanowił niewątpliwie postęp moralny w stosunku do poglądów okresu plemiennych wspólnot, które obcych nie uważały za ludzi. Wyłączał wprawdzie z szeregów ludzi i pozbawiał godności ludzkiej niewolników, ale pozostałym, niezależnie od plemienia, ją przyznawał. Humanizm chrześcijański (w typowych dla feudalizmu postaciach) uznał również niewolników za ludzi o tyle, o ile zrównał wobec bóstwa wszystkie jednostki: wolnych, niewolników, panów, chłopów, mieszczan. Za wspólny im wszystkim sens życia ogłosił zaspokojenie

odczuwanych na Ziemi pozaziemskich potrzeb. Humanizm burżuazji poszedł jeszcze dalej — uznał równość polityczno-prawną wszystkich ludzi na Ziemi za naturalne prawo człowieka, prawo jego osobowości. Żywił i rozpowszechniał jednak złudzenie, że nierówności ekonomiczne, majątkowe są wynikiem różnic naturalnych, wrodzonych osobowości ludzi.

Humanizm komunistyczny rozbił i zdemaskował także i to złudzenie. Lecz póki istnieją jeszcze klasy wyzyskiwaczy, także komunistyczny humanizm ma klasowy charakter: usprawiedliwia walkę z wyzyskiem, a tym samym odbieranie jednostkom z klas, które go uprawiają, możliwości zaspokajania tych potrzeb, do których nawykły, zaspokajania ich kosztem pracy i poniżenia milionów, chociaż są to potrzeby ludzkie i chociaż wywołuje to osobiste tragedie u członków klas wyzyskiwaczy. Komunistyczny humanizm także w ramach socjalistycznych społeczeństw aprobuje moralnie i nakazuje walkę z wszelkimi próbami ze strony jednostek życia kosztem pracy innych ludzi, walkę z darmozjadami, nierobami, niebieskimi ptakami, uczestnikami przestępczych klik, nosicielami protekcji, biurokracji itp. — aprobuje walkę o społeczeństwo zorganizowanych i wolnych wytwórców.

Teoria marksistowska wykazuje wreszcie, w oparciu zarówno o rozeznanie prawidłowości formowania się osobowości, jak i na historycznych przykładach postaci rewolucjonistów, iż uznanie komunizmu za sens życia daje poczucie bogactwa i szczęścia — nie w tym znaczeniu, by zabezpieczało jednostkę od przeżywania jakichkolwiek konfliktów w ogóle, konfliktów społecznych, bo to jest niemożliwe, lecz w sensie ochrony od beznadziejności konfliktów, od bezradności jednostki wobec nich, od zaskakiwania przez nie i od poczucia zagubienia. Oto np. potraktowanie jako sensu życia mistrzostwa w działalności zawodowej może beznadziejnie rozbijać się, gdy rozwój społeczny uczyni sam ten zawód zbędnym. Oto traktowanie przez jednostkę jako celu życia odkrywanie praw fizyki wchodzi w konflikt ze społecznym zastosowaniem tych odkryć, które, niezależnie od intencji takich jednostek, grozi im i milionom innych ludzi zagładą. Oto dążenie do osobistego bogactwa napotyka bankructwo bądź konfiskatę bezprawnie zdobytego mienia, bądź też wojenne zniszczenie. Komunizm jako sens życia daje realną perspektywę walki o usunięcie źródeł zła odczuwanego przez masy ludzi i każdą jednostkę, wydobycia się wspólnymi siłami zorganizowanego kolektywu ludzkiego z życiowych niepowodzeń, które są przecież zawsze wynikiem splotu czynów ludzi.

Tyle może nauka, gdy idzie o jej udział w uzasadnieniu postawy komunisty i jej wyższości nad innymi postawami. I to chyba bardzo dużo.

Komunizm jako cel i sens życia nie jest wrodzony „istocie człowieka". Nie jest także automatycznym skutkiem życia jednostki w społeczeństwie bez klas wyzyskiwaczy. A jednocześnie takie społeczeństwo nie może egzystować trwale, jeśli komunizm nie stanie się sensem życia milionów jego twórców. W socjalistycznym ustroju przyswojenie sobie przez jednostkę tego sensu jest w dużej mierze wynikiem wychowania rozumianego jako proces świadomie organizowany. Żywiołowość w tej dziedzinie zagrażać musi na dłuższą metę samym podstawom ustroju.

Konieczne jest więc organizowanie procesu wychowania pogłębiającego krok po kroku wszechstronność działań wychowanków, rozbudowującego potrzeby i zainteresowania oraz zakres ich uspołecznienia. Komunizm jako sens życia przyswojony być może w drodze planowych zabiegów nad kształtowaniem odpowiedzialności jednostek przed kolektywem, nad tym, by wspólne cele kolektywu stawały się własnymi, osobistymi, wewnętrznymi dla jednostki oraz nad rozciąganiem świadomym tego procesu na zespoły o coraz szerszym zakresie: szkołę, dzielnicę, naród — aż do całej pracującej, tworzącej historię ludzkości.

POSŁOWIE AUTORA

Wykłady wybranych zagadnień filozofii marksistowskiej, z którymi zapoznał się Czytelnik, napisałem w drugiej połowie 1965 roku. Miały one stanowić jedną z trzech części zbiorowo opracowanego podręcznika *Wybranych zagadnień z filozofii* przeznaczonego dla słuchaczy studiów nauczycielskich. Wykłady moje docierają do Czytelnika w cztery lata po napisaniu i — wbrew pierwotnej intencji wydawnictwa — jako odrębna książka. Czytelnikowi należą się więc w tej sytuacji pewne wyjaśnienia.

Autorskie i wydawnicze perypetie związane z przygotowaniem do druku tego podręcznika są typowe dla okresu, gdy rewizjonistyczne koncepcje panowały w akademickiej filozofii w Polsce, a zwolennicy rewizjonizmu stali się głównymi autorytetami w filozofii. Trudności, które przedłużały cykl wydawniczy, są ilustracją tego, jak faktycznie wygląda w realizacji reklamowana przez rewizjonistów wolność publikacji naukowych, polemik, wielości stanowisk w „otwartym" marksizmie. Była to wolność dla bezzasadnych poprawek do marksizmu i wolność krytyki marksizmu. Ale nie wolność obrony marksizmu, jego czystości, nie wolność krytyki rewizjonizmu.

Przy najlepszej woli wydawnictwa, przy niekwestionowaniu naukowej kompetencji autora, znajdowało się wiele pretekstów, które utrudniały i przedłużały proces przygotowania podręcznika do druku.

W marcu 1968 roku partia wydała ostrą walkę rewizjonizmowi, a V Zjazd partii uznał przezwyciężenie rewizjonizmu za główne zadanie w dziedzinie ideologii. Złamane zostały monopolistyczne pozycje rewizjonistów i ludzi sprzyjających im w instytucjach naukowych i wydawniczych. W pierwszym rzędzie doprowadziło to do istotnych zmian w układzie sił na filozoficznym froncie. W tej, zmienionej sytuacji praca została ostatecznie przygotowana do druku.

Opinie recenzentów o podręczniku, który Czytelnik przestudiował, były rozbieżne. Obok stwierdzenia, że jest to „wierny wykład istotnych treści filozofii marksistowskiej z uwzględnieniem współczesnej wiedzy" znalazły się też zarzuty, że tekst jest wyrazem „skanonizowanej wizji marksizmu", „wykładem marksizmu zamkniętego" lub, że odbiega od „potocznej interpretacji", zawiera ukryte polemiki itp.

Na ten temat chciałbym z kolei podzielić się z Czytelnikiem kilkoma uwagami i wyjaśnić — jako autor — charakter podręcznika.

Rzeczywiście interpretacja wybranych zagadnień z filozofii marksistowskiej w moich wykładach różni się w sposób istotny od tych ujęć, które prezentowały niektóre podręczniki dotychczas obowiązujące. W moim ujęciu starałem się przede wszystkim przełamać zarówno dogmatyzm, jak i rewizjonistyczne skłonności do ukrywania istoty filozofii marksistowskiej czy też do wykładania jej językiem, terminologią współczesnej filozofii burżuazyjnej. Niemniej trudno znaleźć w mojej pracy myśli „odmienne od potocznych", w sensie wielokroć w marksistowskiej literaturze formułowanych. Co najwyżej ich układ i rozłożenie akcentów jest swoiste. Jedyny bodajże wyjątek stanowi interpretacja prawa zaprzeczenia zaprzeczenia, którą można uznać za moją własną, nową i niewątpliwie dyskusyjną propozycję.

Co do stosunku polemik i pozytywnego przedstawienia rozwiązań poszczególnych problemów przez marksistowską filozofię istnieć może jedynie dyskusyjny problem proporcji. Jest jasne bowiem, że wyłożenie i doprowadzenie do „pozytywnego" rozumienia filozofii marksistowskiej nie może być urzeczywistnione bez polemik, bez konfrontacji z innymi poglądami, zwłaszcza współczesnymi. Bez polemiki, konfrontacji, walki doprowadzić można w najlepszym razie do przyswojenia formułek tez marksistowskich, ale nie do przyswojenia ich żywej, dzisiejszej treści. Polemika stanowi więc integralną część „pozytywnego" wykładu, więcej — jego istotę. Totalne przeciwstawienie jej „pozytywnemu" wykładowi — jest sprzeniewierzeniem się elementarnym zasadom logiki dialektycznej.

Jednakże w polemikach i krytyce starałem się zachować umiar. Podręcznik bowiem nie jest polemiczną rozprawą. Jeśli w monograficznych pracach, a szczególnie w publicystyce naukowej, polemizo-

wanie imienne uważam za konieczne, a jego unikanie — za wyraz fałszywego koleżeństwa w najlepszym razie, to inaczej jest w przypadku podręcznika. Dlatego programowo prowadzę we wszystkich rozdziałach polemiki z poglądami, które stanowią w Polsce współczesnej i w zagranicznej literaturze odstępstwa od marksizmu i ataki na marksizm. Polemizuję z poglądami, a nie z osobami, które je głoszą. Dlatego także — a nie przez zarozumialstwo — nie powołuję się w tekście ani w przypisach na prace współczesnych autorów, zwłaszcza polskich mniej lub bardziej związanych z nurtem marksistowskim.

Starałem się także zaakcentować w tekście — a pragnąłem, by uczynić to obficiej niż w obiegowych podręcznikach — dyskusyjny charakter szczegółowych rozwiązań wielu kwestii w marksistowskiej literaturze. Stroniłem od (częstych niestety) programowych deklaracji na ten temat, a próbowałem przeprowadzić to konkretnie przy omawianiu rozmaitych zagadnień.

Sądzę także, iż co najmniej częściowo udało mi się pokazać, że filozofia marksistowska nie kończy się bynajmniej na jej klasykach. Lecz zaczyna się od nich niewątpliwie i w podręczniku — siłą rzeczy — oświetlenie koncepcji klasyków musi stanowić nić przewodnią, musi dominować. Bez przyswojenia sobie dorobku klasyków nie może być mowy o rozwijaniu marksizmu ani o głębokim zrozumieniu współczesnych kontrowersji. Dlatego też wielokrotnie cytuję Marksa, Engelsa i Lenina.

Oczywiście, gdybym dzisiaj zasiadł do pisania rozdziałów podręcznika, zmieniłbym niektóre ujęcia. Nie byłbym przesadnie rygorystyczny w unikaniu wymieniania nazwisk współczesnych, a w pierwszym rzędzie dałbym więcej i bardziej konkretnych ilustracji z zakresu życia społeczno-politycznego i ideowego w Polsce i w obozie socjalistycznym, więcej miejsca poświęciłbym charakterystyce dogmatyzmu i rewizjonizmu, ich typowych przejawów w filozofii.

Lecz byłyby to raczej uzupełnienia. Bo przecież osią organizującą rozważania wstępnego rozdziału (historycznego) jest polemika z rewizjonistycznymi spekulacjami wokół filozofii „młodego Marksa", w rozdziale o materializmie wiele miejsca poświęciłem krytyce interpretacji materializmu i pojęcia „materia" lansowanej u nas przez Helenę Eilstein i Stefana Amsterdamskiego pod ciśnieniem neopozytywizmu, rozdział o teorii poznania stanowi w dużej części „ukrytą"

polemikę z interpretacją marksistowskiej teorii prawdy rozpowszechnioną (nie tylko w Polsce) przez Adama Schaffa (trudno skądinąd uznać tę interpretację za rewizjonistyczną), wreszcie rozdział o filozofii człowieka jest w całości polemiką z różnymi „najnowszymi" koncepcjami tzw. marksistowskiej antropologii filozoficznej usilnie propagowanymi przez Baczkę, Baumana, Schaffa w Polsce, przez Garaudy'ego we Francji, Fischera w Austrii, Machovca w Czechosłowacji. W całości wykładów przewija się polemika z tzw. scientystyczną wersją materializmu marksistowskiego (budowaną głównie na przyrodoznawstwie i matematyce) z jednej strony oraz tzw. humanistyczną czy też egzystencjalizującą z drugiej strony, która przeciwstawia filozofię naukom przyrodniczym i kwestionuje naukowość humanistyki. Starałem się traktować materializm dialektyczny i historyczny w ich jedności nierozerwalnej, eksponować wszędzie marksistowską metodę dialektyczną, marksistowski historyzm.

Wykład mój jest niekompletny, pisany był bowiem jako środkowa część podręcznika przygotowywanego przez zespół autorów. Lecz poza pierwszym rozdziałem, który stanowić miał konkluzję wykładu dziejów myśli filozoficznej, reszta jest zwartą całością. Nie powinno to sprawić studiującym większych kłopotów. Rozdziały o materializmie i o dialektyce przeszły już chrzest dydaktyczny, są bowiem rozszerzoną i ulepszoną w wyniku krytyki i doświadczeń wersją części podręcznika *Propedeutyka filozofii*, który od lat pięciu służy uczącym się materializmu dialektycznego i historycznego, rozszedł się w kilkudziesięciu tysiącach egzemplarzy i spotkał z pozytywnymi odgłosami i recenzjami. Pozostałe rozdziały miałem okazję wypróbować w ciągu czterech lat pracy dydaktycznej na Uniwersytecie Wrocławskim i w Wieczorowych Uniwersytetach Marksizmu-Leninizmu. Wreszcie sroga krytyka recenzentów pozwoliła mi udoskonalić tekst.

Najwięcej trudności sprawią Czytelnikowi prawdopodobnie dwa ostatnie rozdziały, m.in. dlatego, że założyłem przy ich pisaniu znajomość zdobyczy psychologii z jednej strony oraz ekonomii politycznej z drugiej strony. Niestety nasza szkoła średnia w tym zakresie niewiele daje. Nie mogłem jednak tego braku w mojej pracy w sposób pełniejszy nadrobić, ani też omawianej problematyki pominąć.

Rozdział o filozofii człowieka stanowi pierwszą bodajże próbę podręcznikowego, systematycznego wykładu stanowiska marksizmu

w odniesieniu do tego kręgu zagadnień. Już z tego względu ma z pewnością wiele merytorycznych i dydaktycznych niedostatków. Proszę więc Czytelnika o wyrozumiałość.

Wdzięczny będę studentom i wykładowcom filozofii za krytyczne uwagi. Oczekuję także wnikliwej polemiki, najbardziej ostrej w formie, na łamach periodyków.

Pragnę wreszcie serdecznie podziękować za szczegółowe uwagi do tekstu doc. doc. Stefanowi Amsterdamskiemu i Zdzisławowi Cackowskiemu oraz dr Władysławowi Leśnemu. Skorzystałem z nich bardzo wiele, zwłaszcza wówczas, gdy nie zgadzałem się z nimi merytorycznie.

Wrocław, czerwiec 1969 r.

POSŁOWIE DO DRUGIEGO WYDANIA

W miarę upływu lat autor jest coraz bardziej niezadowolony ze swego dzieła. I dzieło się starzeje i autor dostrzega w nim wciąż nowe braki. Jednakże nie stać mnie na napisanie nowego podręcznika. Wymagałoby to w istocie wieloletnich studiów, tym bardziej, że w ostatnich latach odszedłem od systematycznej pracy nad klasyczną problematyką materializmu dialektycznego i skoncentrowałem się raczej na zagadnieniach socjologicznych.

Skoro duży pierwszy nakład tego podręcznika rozszedł się bardzo szybko, uznałem to za świadectwo, że — mimo niedostatków — jest on potrzebny i spełnia swoją rolę.

W drugim wydaniu tekst nie uległ istotnym zmianom. Przejrzałem całość i poprawiłem co się dało pod względem językowym. Usunąłem także liczne usterki faktyczne, na które zwrócono uwagę w licznych dyskusjach nad *Materializmem dialektycznym*. Zmodyfikowany tekst rozdziału V ukazał się w międzyczasie jako ostatni rozdział podręcznika *Dialektyka a społeczeństwo* napisanego wspólnie przeze mnie i Stanisława Kozyra-Kowalskiego. Toteż w obecnym wydaniu uwzględniłem zmiany tam dokonane, które wydawały mi się ulepszeniem wykładu. Wykorzystałem także artykuły z „Człowieka i światopoglądu" (nr 7—8, 1969 i nr 1, 1970), które stanowiły rozwinięcie wykładu zawartego w rozdziale IV wzbogacone o polemiki z obiegowymi interpretacjami marksistowskiej teorii poznania. Czytelnikowi zainteresowanemu w tej polemicznej warstwie mogę polecić sięgnięcie do tych artykułów. Zgodnie jednak z moimi przekonaniami co do miejsca polemik w podręczniku wyłożonymi w posłowiu do pierwszego wydania, nie uważałem za celowe rozbudowywać tej warstwy w tekście nowego wydania.

Zmianie uległy tytuły rozdziałów IV i V oraz § 9 rozdziału IV. Były one narzucone przez obowiązujący program filozofii dla Studiów Nauczycielskich, który dziś już mnie ani Wydawnictwa nie wiąże.

Jedyna zmiana o istotnym znaczeniu teoretycznym, którą do drugiego wydania wprowadzam, to rezygnacja z traktowania poznania jako jednej z form świadomości społecznej. Kwestia ta — zawarta we wstępnej części rozdziału IV — była w wydaniu pierwszym postawiona błędnie.

Bez zmian przedrukowane w obecnym wydaniu zostaje także posłowie do wydania pierwszego. Chociaż traktuje ono o minionych już wydarzeniach na ideologicznym froncie, zawiera pewne informacje o okolicznościach powstania podręcznika i moje poglądy na temat literatury podręcznikowej w ogóle. Sądzę, że jest pożyteczne, by czytelnik miał możność zapoznać się z tymi sprawami.

Autor

Katowice, w grudniu 1972 r.